الفلسفة واللغة

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

الفتح للطباعة والنشر
خلف ٤٤ ش سوتير الازاريطة
اسكندرية

" بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ "

فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ

صدق الله العظيم

(سورة البقرة، آية ٣٧)



المحتويات

الفلسفة واللغة

صفحة

"مقـدمـة"

فى سنة ١٩٤٩ م تحدث موريس ميرلوبونتى فى محاضراته بجامعة السربون عن أهمية البحث فى مشكلات اللغة، وأكد على أن محور الفكر الفلسفى قد تحول لصالح هذا البحث. كما عبر ميرلوبونتى عن أسفه تجاه معاصرة جان بول سارتر لأنه لم يدرك هذا التحول الضرورى وظل يفلسف على النمط الديكارتى باحثا عن فلسفة للوعى (١).

وبعـد ثمانيـة وعشرين عاما من هـذا التاريخ تحـدث ميشيـل سيـر Serres إلى محرر إحدى المجلات العلمية بفرنسا عن وضع الفلسفة المعاصرة فقال: "مر علينا أكثر من عشرين عاما سادت فيها الفلسفة الإسمية. وكانت الموضوعات المحورية هى اللغة، والمقال، والكتابة، وأنساق العلامات (٢)".

وكان مرد هذا الوضع - فى نظر سير - إلى الدراسات التقليدية التى تعلى من شأن النصوص الفلسفية، وإلى تقليد مناهج الجبر. فالجبر هو دراسة الدال، والبنيوية ذات ماهية جبرية، والكل يرتقى بالإتجاه

---

(1) LEFEBVRE (Henri): "Le Langage et la société", (Ed. GALLIMARD, Paris 1966), pp. 19-20.

(2) Jean Lacoste: "Entretien avec Michel Serres" dans: "(La Quinzaine Litt. du 16 Mars 1977 No. 252).

الصورى على حساب المضمون (أو المعنى). ولما كانت الفلسفة تعبيرا عن واقع النظام العلمى والتكنولوجى والإجتماعى الذى يعيشه الفيلسوف، لذا فإن الفلسفة الإسمية المعاصرة تلتقى مع عالم أسسته تكنولوجيا وايديولوجيا سائدة (٣).

وقد أردنا بهذا الكتاب لا أن يكون كشفا لمتاهات اللسانيات وعلوم الدالات La semiologie ، فهذه مجالات كثر فيها المتخصصون وتعدد الدارسون، بل أردناه نقدا ذاتيا لمسيرة الفكر الفلسفى فى علاقته باللغة.

والفلسفة تفكير مقالى بالدرجة الأولى discursive . وهى تستمد قيمتها من قدرة الفيلسوف على الإقناع وسرد الحجج وما يتبع ذلك من اختيار للألفاظ وانتقاء لها واللجوء إلى المحسنات اللفظية أحيانا. ولكن، ألا يترتب على هذا أن تتوارى المعانى والأفكار بحيث تصبح الصدارة والريادة للألفاظ ؟

إن الفيلسوف الجدير بهذا الإسم لا يقبل الإرتداد إلى المستوى اللفظى الذى تكون فيه الغلبة للدال على حساب المدلول. ولذا فقد يظن لأول وهلة أن الفلاسفة قادرون على تعريف موضوعاتهم بسهولة أو

---

(3) Ibid

أن بإمكانهم معرفتها بالحدس دون غموض، فى حين أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق !

ففى مجال الميتافيزيقا كان ديكارت لديه عن النفس حدسا واضحا متميزا لم يوجد عند تلميذه ملبرانش. كذلك لم يكن مفهوم التجربة متطابقا عند كل من ليبنتز وهيوم ومين دى بيران De Biran، وفى حين كان هوسرل يمسك بماهية اللون الأحمر من خلال رؤيته لقطعة أثاث حمراء، كان الفيلسوف الإسمى يتعجب من ذلك إلى أقصى حد!

إن كانط بعد أن ميز بين المعرفة الفلسفية القائمة على "التصورات" والمعرفة الرياضية القائمة على "تركيب التصورات" لم يكن مخطئا عندما كتب أن التعريفات الحقة لا وجود لها فى الميتافيزيقا (٤) . وهذا يعنى أن الميتافيزيقا لا تقدم معرفة بمعنى الكلمة، وإلا، فهل هى معرفة حقة تلك التى نكونها عن "الموجود فى ذاته" و "الموجود لذاته" و"المطلق" و"الترانسندنتالى" ؟
ولكن، ما علاقة كل هذا باللغة ؟

إن اللغة قد شيأت النفس بعد أن روحنت المادة! كما أنها خلقت

---

(٤) راجع تفصيل ذلك ص ١٤٤

وجودا أسطوريا لكيانات غريبة عندما أصبحنا نتحدث عن "اللاشعور" باعتباره خزانة التمثلات، وعن "الذاكرة" بإعتبارها أمينة السر (سكرتيرة)، وعن "الفكرة" على أنها جزىء أو ذرة!

واللغة هى المسئولة عن تشيؤ "الديمومة" بعد أن شوهتها "التمثلات المكانية" حتى استعير "الهرَم" من أعضاء الجسم وأطلق على "الذات المفكرة"! (٥)

وأخيرا، فإن اللغة تعطل جهودنا فى فهم الحرية، إذ أن محاولة البرهان عليها قتل لها فيما يقول آلان Alain (٦)

والقارىء لنصوص بعض الفلاسفة قد يصطدم أحيانا بما يتعذر فهمه أو ما يقل نفعه أو عائده، وهو فى هذه الحالة لا يسعه إلا أن يرمى هذا البعض بـ "اللفظية" Verbalisme ، أى بضآلة الأفكار رغم قوة اللغة. وعلى الرغم من أن هذا الإنفعال المصاحب للتقويم يتصف بالذاتية،

---

(5) BERGSON H. : "L'Evolution Créatrice", (Éd. Félix ALACAN Paris 1939), P. 16.

(٦) إن برهان أى قضية يعنى الكشف عن ضرورتها والتأكيد على كونها لازمة، فى حين أن الحرية تتصف بصفة العرضية لأنها قدرة على الاختيار يتعذر بسببها التنبؤ بالبديل المختار راجع أيضا :
VERGEZ A. : "Nouveau Cours de Philo." (Nathan, Paris 1981), P.435.

إلا أن صاحبه لا يعجز عن تبريره دون أدنى إلزام للآخرين!

من هذا المنطلق رأى بسكال أن ديكارت فى تناوله للميتافيزيقا والفيزيقا كانت "أبحاثه عديمة الجدوى". (٧) ومن هذا المنطلق أيضا رأى الهيجليون الجدد فى كتابات برجسون مجرد ثرثرة أدبية! ومثل هذا كثير فى تاريخ الفلسفة.

ونظرا لتعدد المشارب الفلسفية، يتضح لنا أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر ب "اللفظية"، ومن ثم، فإن النقد يتعذر تبريره.

هذا هو الواقع الفلسفى الذى أردنا أن نميط اللثام عنه فى هذا البحث.

وسنرى أن هذا الواقع الذى تحمله اللغة قد يقترب من الأشياء وقد يبتعد عنها. وكلما كانت الفلسفة ضالعة فى استخدام المصطلح التخصصى كلما ابتعدت تدريجيا عن "البحث عن الحقيقة" ، واقتربت أكثر فأكثر من "الفن". أما الفيلسوف، فمن الممكن أن تقوده المصطلحات، وقد تتحول المسائل الميتافيزيقية على يديه إلى مسائل لفظية!

---

(7) B. Pascal: Pensées No. 78, 79.

وفى ختام هذه المقدمة، أشعر بأنى مدين بكلمة شكر لزملائى وأساتذتى الذين لم يضنوا على بالتشجيع كلما جادوا بما تمتلىء به مكتباتهم العامرة من أمهات الكتب فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. أخص بالذكر منهم سعادة الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى الأستاذ بجامعة الكويت، والأستاذ الدكتور حبيب الشارونى بقسم الفلسفة والأستاذ الدكتور محمد الكردى أستاذ الحضارة الفرنسية بكلية الاداب والدكتور محمد صالح الضالع بقسم الصوتيات.

أسأل الله أن يجزيهم بما عملوا خير الجزاء، وأن يوفقنا وإياهم لما فيه خير الدنيا والآخرة.

كما أنى مدين بالعرفان أيضا لفترة من حياتى بلغت سبع سنوات قضيتها فى الستينات دارسا ومدرسا لمناهج الفلسفة الفرنسية بكوناكرى عاصمة جمهورية غينيا.

وأخيرا، أرجو أن أكون بعملى هذا قد قدمت لقراء العربية لبنة جديدة تضاف إلى صرح المعرفة الشامخ الذى أسسه الرعيل الأول من أساتذتى فى الفلسفة بمصر والعالم العربى، وعلى الله قصد السبيل.

جامعة الإسكندرية
الثلاثاء ١٣ ذو الحجة سنة ١٤١١ هـ
الموافق: ٢٥ يونيو سنة ١٩٩١م

دكتور
عبد الوهاب جعفر

الفصـل الأول

علـوم اللغـة والفلسفـة

إن دراسة اللغة باعتبارها نسقا للعلامات
كانت فتحا جديدا لفهم النوع الإنسانى

روزاليند كوارد
Rosalind Coward: "Language and Materialism"

الفصل الأول
علوم اللغة والفلسفة

قامت أبحاث علم اللغة فى القرن الماضى فى أعقاب التأملات الفلسفية التى كانت تتناول موضوع اللغة. ومنذ أن انفصل علم اللغة عن الفلسفة انفصلت مناهجه عنها ووقف منها موقف الحذر. وإلى جانب هذا الموقف الحذر تجاه الفلسفة تبين أن انجازات علم اللغة لم تظفر هى الأخرى بإثارة اهتمام الفلاسفة. ومن ثم كانت القطيعة بين الجانبين، وهى قطيعة لا تخدم أيا منهما (١).

لذا أردنا بهذا الفصل أن نبين أنه على الرغم من التباين الظاهر بين مباحث الفلسفة وعلوم اللغة إلا أن الإتجاهات الإسمية فى الفلسفة كانت وراء التطبيقات المنهجية فى علوم اللغة فيما مضى، كما أن الإتجاهات البنيوية المعاصرة فى علم اللغة تمخضت هى الأخرى عن نتائج فلسفية.

ولنعلم-ابتداء-أن "مشكلة الكليات" فى العصور الوسطى، مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى، وهى التى لفتت الإنتباه إلى أهمية وقيمة اللغة، وكان فيها بادرة ظهور الإهتمامات اللغوية.

---

(1) Mounin G.: "Linguistique et Philosophie", (P.U.F, 1975), P. 5.

والكليات هى الأفكار أو الألفاظ أو المعانى العامة التى لها ماصدقات عديدة.

وقد انبثقت عن "مشكلة الكليات" اتجاهات ثلاثة:-

الإتجاه الواقعى، ويرى أن للكليات وجودا واقعيا مسبقا. وقد ظهر هذا الإتجاه عند أفلاطون فى نظريته عن المثل.

الإتجاه التصورى، ويعتقد بوجود الكليات فى النفس قبل أى معرفة. ومن أنصار هذا الإتجاه أبيلارد فى العصور الوسطى (١٠٧٩ - ١١٤٢م)، وديكارت فى القرن السابع عشر.

الإتجاه الإسمى، وفيه تظهر الكليات مشيرة إلى مدلولات. وهذه المدلولات فى الحقيقة ليست سوى تجريدات يشار إليها بكلمات. فالكليات أسماء تشير إلى تجريدات غير واقعية، لأن المعرفة تتكون ابتداء من الجزئى. وهذا هو اتجاه الفلاسفة التجريبيين من أمثال "لوك" و"باركلى" و "جون ستيوارت مل".

وقد كان علم اللغة فى الماضى يعتمد على إسمية أمبيريقية تتصور الواقع اللسانى (اللغوى) بإعتباره مكونا من أعمال فردية يتميز

كل منها- عن الآخر (٢) .

وكان علم السمعيات La Phonétique هو أحد فروع اللغويات التى انطبعت مناهجها بالطابع الإسمى. وكانت المفاهيم التى تعتمد على مجال محدد للخبرات قد أثبتت عدم كفايتها فى الإحاطة بمجموع الوقائع (faits) الممكنة وغير المتناهية. لذا كان علم السمعيات المتأثر بالإسمية يسجل جميع الأصوات ويرفض الإقتصار على دراسة الأصوات الشائعة (أى المستخدمة يوميا) لأنه يهدف إلى الإحاطة بالواقع فى مجموعه. ومن ثم، فقد كانت مادة البحث فى السمعيات تشمل أصوات جميع الذوات المتحدثة دون استثناء أى من المعطيات. أما التشابه فى المعطيات "الفردية فإنه كان يستخدم فى التوصل إلى عموميات أى قوانين وأحكام كلية (٣) .

ونلاحظ أن هذا الإتجاه الأمبيريقى فى السمعيات إنما يستند إلى الإتجاه الأمبيريقى للبحث فى العلوم الطبيعية. وهذا يعنى أن "الإسمية" فى السمعيات كانت طبيعية.

وإذا كان الإسميون بطبيعتهم يمقتون الكليات باعتبارها

---

(2) POS H.J.:"Perspectives du Structuralisme", In (Travaux du Cercle Linguistique de Prague 8), Prague 1939. P. 71).

(3) Ibid.

تجريدات غير واقعية، فإنهم بذلك يتناقضون مع أنفسهم: فهم يعتقدون أنهم يمسكون بالوقائع الفردية قبل أن تندرج تحت تصورات عامة مع أن الفردى يتلازم دائما مع العام. ذلك لأن ما يجعل من الأصوات مجموعا من المعطيات الفردية هو التعميم القائل بأنها جميعا أصوات.

إن الواقع من حيث هو إنما هو التقاء بين العام والفردى، أما البحث عن الفردى منفصلا فإنه يقوم على إرادة الفصل بينه وبين العام.

والأمبيريقيون من علماء السمعيات، بما يقومون به من استخلاص المتوسطات والكشف عن الإضطراد ابتداء من مجال معين للأصوات، إنما يقومون بذلك استنادا إلى فكرة العمومية. وهم لا شك يصححون موقفهم عندما يتوصلون إلى قوانين (٤) .

وكان الإتجاه الطبيعى للسمعيات القديمة يُوَحِّد بين الأصوات Sons والضوضاء bruits. صحيح أن اهتمامه ينصب على ظواهر سمعية acoustiques نشأت عن أعضاء بشرية، غير أنه يهمل الذوات التى صدرت عنها الأصوات (٥) . وصحيح أيضا أن الملاحظة الدقيقة للأصوات بعيدا عن العنصر السيكلوجى تظهر جزئيات معينة لا يعثر عليها من يدرس الأصوات فى علاقتها بالذوات المتحدثة وما لديها

---

(4) Ibid., P. 72.
(5) Ibid., P. 73.

من نية وقصد، إلا أن معرفة هذه الجزئيات يكون على حساب تغير غير ملحوظ فى موضوع الدراسة. فالملاحظ الذى يعزل الصوت عن قاعدته السيكلوجية لا يسمع إلا ضوضاء. ومن هنا فإن علم السمعيات وقد أراد أن يكون علما مضبوطا للأصوات إنما يتحول إلى علم للضوضاء.

وقد أحدثت البنيوية تحولا كبيرا. إذ أنها نجحت فى رد أصوات اللغة إلى صفتها الأصلية كموضوع حقيقى لعلم السمعيات وبهذا قضت على الإفتراضات الإسمية والطبيعية(٦) .

والحقيقة أن ما قام به تروبتسكوى Troubetzkoi (٧) ومعاونوه من شأنه أن يقلب النظرة القديمة رأسا على عقب! لقد حلت البنيوية على يديه محل "الإسمية" القديمة، وظهرت مفاهيم أخرى جديدة تماما عندما أصبحت العمومية أساسا لفهم الظواهر السمعية بوجه عام. وترتب على ذلك الإعتراف للصوت بأنه ليس مجرد ضوضاء فردية ومتغيرة دائما بل وسيلة للتفاهم تتصف بالكلية والعموم. فالصوت الصادر عن الذات المتحدثة يرتبط بأسس سيكولوجية تجعله أكثر من مجرد ضوضاء. وحيث أنه موجه إلى ذات مستمعه، لذا فإن له دلالة خاصة وهـذه هـى

---

(6) Ibid.

(٧) عالم روسى، أسس علم الفونولوجيا البنيوية (علم الأصوات) (١٨٩٠ - ١٩٣٨م). اشتهر بكتاب عنوانه "مبادىء الفونولوجيا" ظهر بعد وفاته باللغة الألمانية فى مدينة براج سنة ١٩٣٩.

نقطة الإنطلاق بالنسبة للبنيوية.

لقد أدخلت البنيوية عنصر الاستبطان Introspection ، وبينت أن الواقع اللساني للصوت لا يقتصر فقط على ما يستقبله الملاحظ الخارجي بل أيضا ما يربطه بمشاعر الذوات المتحدثة.

وقد كشف تحليل تلك المشاعر عن صفة القصد Intention ، وهذا يعني أن النشاط اللساني إنما ينتج الأصوات وفق أنماط استنها النسق الذي ينتمي إليه هذا النشاط .

ولقد كان لهذا الإكتشاف أهمية خاصة لأنه يستبعد السلوكية السمعية التي كانت وراء جميع الأبحاث السابقة.

ومن العلماء الذين هاجموا ذلك التفسير السلوكي نوعم شومسكي Chomsky ، صاحب "النحو التوليدي" Grammaire générative وهذا المصطلح الأخير يشير إلى اكتشاف بنية لغوية فطرية تضمن تكوين واضطراد اللغة عند الإنسان.

فقد ألف شومسكي كتابا بعنوان "البنيات المركّبة للغة" (٨) أكد

---

(8) N. Chomsky: "Structures syntaxiques", (Seuil, Paris, 1969).

فيه وجود تلك البنية الفطرية. ووصف النحو التوليدى بأنه قادر على تكوين جمل وعلى بناء تراكيب لغوية لم يسبق للفرد أن تعلمها من قبل، وهو عنده بمثابة الآلة التى تولد جمل اللغة (٩) وقد عارض شومسكى التفسير السلوكى عند أصحاب "المدرسة السلوكية"، وهو التفسير القائم على آلية المؤثر والإستجابة وإعطاء الأولوية القصوى لعملية التعلم*. وكانت المدرسة السلوكية أقوى مدرسة فكرية فى الولايات المتحدة. ورأى شومسكى أن ما تستخدمه تلك المدرسة من إحصاءات، وما تلجأ له من اصطلاحات علمية إنما تخفى به عجزها عن فهم اللغة. فاللغة أبعد ما تكون عن مجرد تسلسل عادات كما أنها تختلف عن وسائل الإتصال لدى فصائل الحيوان. وفى هذا استند شومسكى إلى نص لديكارت ورد فى القسم الخامس من كتاب "المقال عن المنهج" يقول:

"إذا وجدت آلات لها أعضاء وصورة قرد أو صورة أى حيوان آخر غير ناطق ــ لكان لنا أن نعرف... أن هذه الآلات لن تقدر مطلقا

---

(٩) راجع أيضا : د. محمود فهمى زيدان : "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥م ص ص ١٤١ - ١٤٨.

* من المعروف أيضا أن النظرية السلوكية تربط القول بالسلوك، إذ كانت تضع فى اعتبارها "المستمع" أو "المنصت" أو "المستقبل" فى حين أن البنيوية تضع فى اعتبارها بنية اللغة فقط.

على أن تستعمل الكلمات أو أى إشارات
أخرى تؤلفها كما نفعل نحن لنصرح للآخرين
بأفكارنا" (١٠)

وانطلاقا من هذا النص الذى يؤكد اختلاف البشر عن الآلات وعن الحيوانات، نعرف كيف يتوحد الفكر السياسى والفلسفى واللغوى عند شومسكى. فالجانب الفطرى هو الذى يميز الإنسان، وهو خالق الفكر واللغة.

وكان شومسكى فى كتاباته السياسية يتهم الإجتماعيين وعلماء النفس وسائر الباحثين فى العلوم الإنسانية بأنهم يتوصلون إلى نتائج تخدم أنظمة القهر والإستبداد، وأنهم ينغمسون فى اتجاه براجماتى يبتعد عن المطلوب. ومن المعروف أن شومسكى، ابتداء من سنة ١٩٦٥، كان من أقوى المعارضين لحرب فيتنام وأكثرهم نشاطا. كما كان لمواقفه بهذا الصدد أصداء واسعة فى الأوساط الطلابية ولدى المثقفين الأمريكين عموما (١١).

---

(١٠) ديكارت : "مقال عن المنهج". ترجمة محمود الحضيرى، المطبعة السلفية، القاهرة ١٩٣٠، ص ٩٤.

(11) Selme Georges. "Noam Chomsky" in (Les Nouvelles litt. Paris, 29 Avril 1971)

وإذا كان الكشف عن "النحو التوليدى" هو الذى أكد على أهمية الجانب الفطرى فى الإنسان، فإن التحليل العميق للتواصل عن طريق اللغة قد بين أن اللغة إلى جانب القيم الإجتماعية والأخلاقية والثقافية تكون تعبيرا عن واقع روحى يشمل جميع الأفراد ويعنى بالنسبة لهم مصدرا وسببا لوحدتهم دون المساس بتفردهم (١٢) .

وإذا كان كل فرد، متحدثا للغة، يستخدم عددا من النماذج الصوتية des sons-types هى التى تكون اللغة، وإذا كانت هذه النماذج متماثلة بالنسبة لجميع الذوات، فإن هذه الظاهرة إنما تؤكد فكرة الغائية اللاشعورية التى لا تتوقف عند حدود الفرد بل تتعداه، وذلك لأنها تمده بوسيلة للتفاهم لا يضارعها أى مشروع مصطنع أقامه البشر (١٣) .

فاللغة "نسق" من الوحدات الصوتية (هى الفونيمات Phonèmes)، عددها ثابت ومحدد فى أى لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين)، ومثالها فى اللغة العربية التاء والدال والضاد والعين وسائر أحرف الهجاء، فكل حرف منها يعبر عن وحدة صوتية. وتقوم الفونولوجيا على وصف هذه الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى "الدال" للغة.

---

(12) POS H.J., Op.Cit., P. 75.
(13) Ibid.

والنظام الداخلي للفونيمات يجعل من اللغة أكثر من مجرد جمع عشوائي فعلاقة النسق التي تربط الفونيمات تجعل منها كلا قد يظن أنه نتاج فكري! وقد استطاع جاكوبسون-في تحليله الفونولوجي-أن يكشف عن وجود نسق أو "نظام" من المتقابلات الصوتية الأساسية (التي يبلغ عددها اثنى عشر تقابلا مردوجا)، قال عنها أنها تمثل النظام الفونولوجي الأصلي الذي تستمد منه كل لغة نسقها الخاص وهذه النظرية تؤكد أن هناك كليات Universaux على مستوى التنظيم الصوتي للغات (١٤) مما يفند مزاعم الإسميين التي أشرنا إليها من قبل.

ويرى بعض الفونولوجيين أن النسق الصوتي لا يساوي مجموع العناصر الصوتية المترابطة فيما بينها بعلاقات تقابل بل إن هذه التقابلات ذاتها هي المكونة لواقع النسق. والفونيم حسب هذه النظرية لا يعرف إلا بالنسبة لما يقابله. وعلى هذا فإن الذات المستمعة يمكنها أن تتعرف على الفونيمات فقط عندما تكون هذه الأخيرة متمايزة فيما بينها، وعن طريق هذا التمايز نفسه في حين أن نفس هذه الفونيمات يستحيل التعرف عليها في ذاتها (١٥)

---

(١٤) د زكريا ابراهيم "مشكلة البنية" مكتبة مصر القاهرة - مصر ١٩٧٦ ص٦٦

15 POSH E Op Cit P 7

ويرى سوسر POS أن وجود علاقات التقابل لا يلغى وجود المضمون المادى للعناصر المتقابلة. فالتقابل هو الصورة Forme التى تستند إلى مضمون Contenu كما يرى أيضا أن العناصر المترابطة بعلاقات تقابل إنما تكشف عن تناسق رفيع المستوى يجعلنا نبحث عن فكر لا شعورى وراء هذه الانساق الصوتية (١٦) . وهذا كله يجعلنا نقتنع بأن نفس الغائية التى تتحكم فى الجسم الإنسانى تقوم بعملها فى اللغة، وأنه ليس من المستبعد أن نتصور اللغة كعضو فى جسم المجتمع البشرى (١٧)

أما الفكر اللاشعورى المختبىء وراء كل نسق صوتى، فإنه لنبدو وقد أمسك بمادة صوتية أصلية Une matière vocale originale يوزعها على عناصر متقابلة ويخلق منها نسقا فونولوجيا (١٨) .

ونحن نرى أن هذا الفكر اللاشعورى ليس فى نهاية المطاف سوى النفس الإنسانية ذاتها، ذلك الحاضر الغائب الذى يمسك بعصا المايسترو ليدير أحداث السيمفونية.

ومهما يكن من شىء فقد نجحت البنيوية فى جذب الأنظار إلى وجود بنيه معقولة Intelligible لنسق فونولوجى، قد يظـن أنـه نتـاج

(16) Ibid., P. 78.
(17) Ibid., P. 76.
(18) Ibid., P. 78

فكرى رغم أنه ليس ثمرة لتفكير أى فرد.

وقد كان التحليل الفونولوجى رائدا فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية بحيث أصبح أنموذجا تحتذيه باقى الدراسات اللغوية (١٩).

فإذا كان "الكلام" أداة للتعبير عن الأفكار والمشاعر، فإن نسق الفونيمات هو الجانب الصوتى لتلك الأداة. ومن الممكن أن نقارن التماثل بينْ النسق الفونولوجى ونسق الكلمات والتعبيرات المستخدمة حتى نتأكد من أن معطيات التواصل بما تشمله من غائية لا تقتصر فقط على الجانب الصوتى للكلام.

وكان "الاستبطان" بمثابة الحيلة المنهجية الأكيدة فى التحليل الفونولوجى. وكان له الفضل فى تعميم هذا الأخير على سائر فروع اللسانيات. فالإستبطان يحل مشكلة الإضطراد.

وهذا الأخير يعبر عن النشاط المضبوط للذوات المستحدثة والذى لا يتلخص فى كونه مجرد انتاج (إنجاز) تدعمه العادة الأوتوماتيكية لأصوات متماثلة بل انتاج أصوات تبعا لأنموذج محدد هو نسق الفونيمات. وهذا النسق هو وسيلة التفاهم التى تجد فيها الذوات

---

(١٩) زكريا ابراهيم، سبق ذكره، ص٦٦

صالتها للتفاهم وتبادل المنافع (٢٠)

والإستبطان لا ينحصر عمله فى نطاق الشعور الفردى فالبحث فى معطيات هذا الأخير إنما يكشف عن عناصر تتجاوزه، بمعنى أنها لا تنتمى إلى المتحدث بأكثر مما تنتمى إلى المستمع. فالمستمع يتعرف على الأصوات Sons وفقا لأنماط مثالية هى نفس الأنماط التى أنجبت الأصوات لدى المتحدث. وبعبارة أخرى، فإن الإستبطان الذى يكتشف النسق العام والمتماثل لدى جميع الذوات إنما يجعلنا نتعرف على واقع Réel يتجاوز عالم الذات الفرديه المنعزلة ولا يمكن فهمه إلا إذا وضعنا أنفسنا داخل الذات الفردية (٢١)

وأخيرا يتضح أن الفونولوجيا تسهم فى علم للتواصل بين الذوات، كما يتضح أنه بفضل اكتشاف نسق مثالى للفونيمات أمكن التفكير فى فرضيه توسيع مجال الواقع بما يتجاوز نطاق المرئى ويشمل جميع الأفراد (٢٢)

وهكذا تكشف الفونولوجيا عن واقعية التعميم الذى يغتبط له الفيلسوف، كما تكشف عن ميتافيزيقا للتفاهم البشرى ضرورية لعلوم الأخلاق.

ويتضح مما تقدم فى هذا الفصل عدم تفوق العلوم اللسانية وعدم تنكرها تماما لتطلعات البحث الفلسفى ومع ذلك فلا يزال الفلاسفه يبحثون عن التجاوز الأمثل لمسائل اللغة

(20) Ibid P 74

(21) Ibid

(22) Ibid

فهم مثلا لم يعد بإمكانهم تناول مسائل اللغة كما تناولوها فى الثلث الأول من هذا القرن باستخدام منهج الإستبطان التأملى أو الحس المشترك أو أى قراءات فلسفية بحتة خصوصا بعد تقدم المستوى العلمى والتقنى الذى حققه علم اللغة. ومع ذلك، فالفلسفة بإمكانها أن تسهم فى مناقشة الأسس الإبستمولوجية-المعرفية التى يقوم عليها علم اللغة بما يشمله من معطيات ومسلمات وما يستخدمه من مناهج.

وكل ما يطالب به علماء اللغة هو أن يلتزم الفلاسفة بالنتائج والإنجازات التى حققتها علوم اللسانيات فى الآونة الأخيرة، إذ أن تكثر انجازات العلوم فى القرن العشرين جعل من المتعذر تناول مفاهيمها المجردة دون احتمال الخطأ أو سوء الفهم من جانب غير المتخصص (٢٣). وكان علماء اللغة يميزون بين "علم اللسانيات" وهو الدراسة العلمية للغة، وبين "علم الدالات" la sémiologie ، وهو الدراسة العلمية للأدوات أو الوسائل والنظم الأخرى للتواصل مثل السينما والتصوير والموسيقى والرياضيات ورقصات النحل - الخ. فى حين أن الفلا سفة يجمعون تحت مصطلح "اللغة" جميع الأنماط المتقدمة باعتبارها أضربا للتواصل مما يمنع من الإمساك بخصائصها

(23) Mounin G.: "Liguistique et Philosophie", Op.Cit., PP, 8-9.

النوعية كأدوات للتواصل (٢٤) .

تبقى مسألة خلافية أخيرة تتصل بمؤسس علوم اللغويات الحديثة ورائد الفكر البنيوى فى العصر الحديث: العالم السويسرى فرديناند دى سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣م).

فقد كتب الفيلسوف والمفكر الفرنسى المعاصر بول ريكور P. Ricoeur فى "الموسوعة العالمية" L'Encyclopaedia Universalis تحت مادة "لغة" Langage يقول أن سوسير قد أخذ بوجهة النظر الرواقية فى موضوع اللغة: فالرموز اللغوية تمثل ظاهرة ذات وجهين إذ تتضمن دالا Signifiant محسوسا (هو اللفظ) ومدلولا Signifié معقولا (هو التصور). وكان سوسير بهذا يستبعد أى علاقة للغة مع أشياء العالم الخارجى بدعوى أن هذه الأشياء تتجاوز نطاق المجال اللغوى (٢٥) .

---

(24) Ibid., p. 13.

(٢٥) من المعروف أن الرواقيين قد اعتنوا بدراسة اللغة من أجل المنطق، وهم يفرقون بين "الكلام" و"مدلوله" و"موضوعه". ويخلصون المنطق الأرسطى من التعقيد، فيقدمون منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية. ويهتمون بدور العقل فى مقابل الحواس. فالحواس ليست إلا خادمة والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته. والمعرفة عندهم ليست قوانين عامة مجردة بل هى قضايا شخصية تنصب على أفراد، ويرتبط بعضها ببعض، لأن الرواقيين إسميون.

=

ويرفض عالم اللغويات المعاصر جورج مونن G. Mounin تفسير ريكور زاعما أن ما وقع فيه من خطأ هو وغيره من المتفلسفين، فى فهمهم لقضايا اللسانيات، مرده إلى عدم معرفتهم الراسخة بإنجازات هذا العلم! (٢٦)

والقارىء لـ"محاضرات فى علم اللغة العام" لفرديناند دى سوسير (٢٧) ، يجده يؤكد فى نصوصه "أن كل لغة إنما تنحت الواقع اللسانى بطريقتها الخاصة" أو "أنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص".

وعلى هذا، فهو لا يستبعد فى دراسته للغة علاقة الشىء بالرمز اللغوى وإن كان يحرص على الكشف عن تعقد هذه العلاقة.

لقد قصد سوسير فى كتاباته مجرد الإحتجاج على الظن الشائع بأن "مسمى الشىء والشىء نفسه يرتبطان بعملية بسيطة" إذ أن هذا الظن

=
راجع :
الدكتور عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة - ١٩٧١م، ص ص ٩٥ - ١٢٤.

(26) Mounin G.: Op.Cit., P. 8.

(27) De Saussure F.: "Cours de Linguistique Générale", (Éd. Payot, Paris 1966).

"يبتعد تماما عن جادة الصواب" (٢٨) .

يقول سوسير: إن الرمز اللغوى لا يُوحِّد بين الشىء ومسماه، بل بين "التصور" وبين "صورة صوتية" (٢٩) . وهنا تظهر وساطة "التصور" بين الشىء والرمز.

وفى مرحلة لاحقة، اقترح سوسير استبدال المدلول Signifié بالتصور Concept (٣٠) . وهو بذلك يكون قد ترك لمن جاءوا بعده مهمة البحث فيما بين "تصور" الشىء و"مدلول" الرمز من اختلاف أو اتفاق.

وفى موضع متقدم فى محاضراته يقول سوسير:

> "إن تأكيدنا على وجود ترابط بين الصورة الصوتية وبين "التصور" ربما كان هو الأقرب لتبرير تصورنا الدقيق للواقع، غير أننى مع ذلك أشعر بقصورى عن التعبير عن الظاهرة اللغوية فى ماهيتها وما تتصف به من عمق وثراء"(٣١).

---

(28) Ibid., P. 97.
(29) Ibid., P. 98.
(30) Ibid., P. 99.
(31) Ibid., P. 163.

وتتكشف ماهية الظاهرة اللغوية عند سوسير فيما أسماه "قيمة الرمز". وتتحدد قيمة الرمز بما يتصف به من علاقات اختلاف وتغاير داخل نسق اللغة التى ينتسب إليها (٣٢) .

وهكذا يتبين أن مفهوم الرمز ليس ثابتا بل هو فى تغير مستمر طبقا لتقدم معرفتنا للشيء المعبر عنه بالرمز ولا شك أن فى هذا إثراء لنظرية المعرفة التى شغلت الفلاسفة لفترة طويلة.

ومهما كان من قيمة اعتراض مونن Mounin فإن سوسير مؤسس المنهج البنيوى يلتقى فى بعض أساسيات منهجه مع مبادىء الإتجاه الإسمى عند الرواقيين كما ذكر ريكور فى "الموسوعة العالمية".

فالحواس هى وسيلة المعرفة عند الرواقيين، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطا يتألف منه نظام يسمى بالعلم (٣٣) .

وإذا كانت الحقائق الحسية تتكون منها المعرفة، فإن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها، وهى دائمة الإستعداد لقبول فعله وتنظيمه (٣٤) .

---

(32) Ibid.

(٣٣) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص٩٦.

(٣٤) نفس المرجع، ص ص١٠٨ - ١٠٩.

وفضيلة الجدل عند الرواقى هى أن يعرف متى يعطى تصديق العقل للآثار الخارجية ومتى يمسكه (٣٥) . ولا يظهر فى هذا كله أن للبنيوية أدلى اعتراض. بل إن الإلتقاء بين بنية الفكر وبنية الواقع كان أساسا للعلاقة الثنائية بينهما عند جميع البنيويين. إذ يقول دى سوسير فى محاضراته: "رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء" (٣٦) . وهذا القول الإفتراضى عند سوسير يصبح قاطعا وملزما عند تلميذه ليفى ستروس الذى يقول: "إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع" (٣٧) ، والتركيب هنا عملية إنشائية يقوم بها العقل.

وإذا كان المنطق الرواقى لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية (٣٨) ، فهذا هو الإلتقاء الاثنوجرافى الذى تحدث عنه ليفى ستروس والذى لا أولوية فيه للبنية الفوقية أو التحتية فى عملية تأسيس المعرفة (٣٩) .

(٣٥) نفس المرجع، ص١١٩.

(36) De Saussure: Op.Cit., P. 23.

(37) Lévi.Strauss:"La Pensée Sauvage", (Plon, 1962), P. 331.

(٣٨) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص١١٩.

(٣٩) راجع كتابنا : "البنيوية فى الأنثروبولوجيا"، دار المعارف، الاسكندرية ١٩٨٠م صص٤٧ - ٥٥.

وهكذا تضعف مقولة مونن Mounin فى تحامله على الفلاسفة!

وربما كان مرد سوء الفهم أن تعريف اللفظ فى علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلولات أو أشياء، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة. فأدى ذلك - فى نظر البعض- إلى التقليل من أهمية عالم الأشياء وإلى إبراز دور اللغة.

ولم يكن الرواقيون والبنيويون ضمن هذا البعض الذى يهمل عالم الأشياء، فهم يلتزمون بالواقعية، ويبتعدون عن المثالية مما استوجب دمغهم بالإسمية.

الفصل الثانى

الكلمات والأشياء

إن ما نتمثله جيدا، تأتى صياغته واضحة

والكلمات التى تقوله، تظهر فينا طائعة

الشاعر الفرنسى بوالو

الفصل الثانى
الكلمات والأشياء

يقول علماء اللغة أن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية ,أى أنها لم تتكون بطريقة تلقائية وليست فطرية ولا تربطها بمدلولاتها علاقات طبيعية (١) .

ويرى ميشيل فوكوه، أحد أقطاب الفكر البنيوى المعاصر، أن اللغة فى صورتها الأولى، عندما أعطاها الله للإنسان، كانت رمزا شفافا ومعبرا عن الأشياء لأنها كانت تشبه الأشياء. فالأسماء وضعت فوق مسمياتها تماما كما كتبت القوة فى جسم الأسد والملك فى نظرة النسر وتأثير الكواكب على جباه البشر. كما رأى فوكوه أن هذه الشفافية قد تبددت بعد طوفان بابل عقابا للبشر، ولم تتعدد اللغات وتفترق بعد ذلك إلا بعد أن تبدد هذا التشابه مع الأشياء.

ومع ذلك، فإن كل اللغات التى نعرفها الآن ما كان لنا أن نتواصل بها إلا على أساس من هذا التشابه الضائع وفى الفراغ الذى تركه (٢)

(١) هذه وجهة نظر علم اللغة البنيوى، ظهرت أولا فى "محاضرات فى علم اللغة العام" لفرديناند دى سوسير سنة ١٩١٦م.

(٢) راجع كتابنا : "البنيوية بين العلم والفلسفة"، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠، ص : ١٢٤.

.إذا صح ما اعتقده ميشيل فوكو، فإنه يعنى أن أصول وجدور كلمات اللغة هى المحسوس [٣] ، كما يعنى أن حاجات البحث النظرى أو العلمى هى التى أجبرتنا على ترك النظام الطبيعى للأفكار إلى نظام آخر أقرب إلى التجريد، ويعنى أخيرا أن التجريد فن مصطنع (٤) .

وعلى الرغم من مزاعم علماء اللغة من أن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية، فإن تركيب الكلمات والجمل لم يظهر بطريقة عشوائية. إذ هو يعبر عن علاقات واقعية بين الكلمات والأشياء. وهذه العلاقات من الممكن أن تختلف من لغة إلى أخرى، إلا أن هذا الإختلاف يماثل اختلاف التعبير عن علاقة معينة بصيغ رياضية متعددة.

ومهما كان من طبيعة العلاقة بين الكلمات والأشياء، إلا أنه من

---

(٣) من الملاحظ أن الاشتقاق اللغوى لأكثر الكلمات تجريدا إنما يقودنا إلى المحسوس. خذ مثلا فى اللغة العربية كلمة "عقل" أو كلمة "سبب"، وفى اللغة الفرنسية كلمة Calcul (حساب) وهى مشتقة من كلمة Cailloux (حصى) لأنهم قديما استخدموا الحصى فى العد.

(٤) نتذكر بهذا الصدد عبارة للفيلسوف كانط تقول : "إن العناية الالهية لم تجعل سعادتنا متوقفة على مراوغة الاستنتاجات الرفيعة، بل جعلتها تستند إلى الحس الطبيعى العام".

راجع : أوفى شولتز: "كانط"، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٧٥، ص١٠٣

المؤكد أن التأرجح لصالح أى من الفئتين هو الذى يشكل نمط الفكر وهو الذى يطبعه بطابعه.

وسنرى فى هذا الفصل أن الفكر الذى يميل إلى جانب الأشياء هو الفكر الصُّوَرى La Pensée Par Images وفيه كانت الكلمة علامة على مدلول هو شيء أو فكرة. أما الفكر الذى يميل إلى جانب الكلمات فهو الذى ييسر التلاحم بين الدال والمدلول. وفيه لم تعد الكلمة علامة حقيقية، أى لم تعد مجرد أداة بل "حدث فى سياق يهدف إلى تحقيق غاية باطنة".

الأول يرادف بين التصور والتمثل، ويثير الشكوك حول مفاهيم "الفكر الخالص" و"البحث الميتافيزيقى" و"الإستبطان". والثانى يرادف بين الكلمة والفكرة. فالكلمة تتجسد الفكرة، ولم تعد تشير إليها من الخارج بل تعبر عنها كما تعبر عنا قسمات وجوهنا.

الأول نجده عند الكلاسيكيين ابتداء من ديكارت وحتى ليبنتز والثانى نجده على وجه الخصوص عند الفينومينولوجيين والوجوديين. ونبدأ بالفكر الصُّوَرى:

نلاحظ عند الكلاسيكيين بوجه عام كثرة الإستعارة من لغة المدركات الحسية (٥) ، إذ نراهم يتناولون الفكرة كما لو كانت شيئا: فهم يفحصون الأفكار ويصنفونها، فضلا عن أن الموجودات تنطبع بطابعها!

يقول ديكارت عن الأفكار:

"أطلق عليها "واضحة" تلك التى تكون حاضرة وظاهرة لنفس منتبهة، تماما كما أتحدث عن رؤيتنا الواضحة للأشياء عندما تكون هذه الأشياء ماثلة أمام أعيننا وتفرض حضورها بقوة، وعندما تكون أعيننا قادرة على إدراكها" (٦) .

ويقول فى كتاب "التأملات":

"من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم "الفكرة" على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل انسانا

---

(٥) الاشارة هنا إلى ديكارت وتلامذته والذين عاشوا فى زمانه حتى منتصف القرن الثامن عشر تقريبا.

(٦) ديكارت، مبادىء الفلسفة، ٤٥ (A.T., IX, 45)

او غـولا أو السمـاء أو ملكـا أو اللـه

نفســه" (٧) .

من هذين النصين يتضح التشابه بل التماثل بين الأفكار وبين صور الأشياء الحسية، كما يظهر الترادف بين التصور والتمثل.

وهناك نصوص أخرى كثيرة دالة فى كتابات ديكارت، منها مثلا أن "النور الفطرى يرشدنى إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار فى نفسى أشبه بلوحات أو صور". (٨) و" لما كانت الأفكار شبيهة بصـور (أو نُسخ للأشيـاء)، فليس يمكـن أن توجـد فكـرة إلا وهـى تبـدو لنـا ممثلـة لشـىء ما" (٩) .

وفى القرن الثامن عشر كانت الغلبة لكلمة "idea" الإنجليزية التى تفتقد من الوضوح ما يجعل الرؤية الحسية متفوقة عليها كما يجعل للرؤية الحسية دور الصدارة. وقد ظهر أثر ذلك فى المدرسة الفرنسية عند أمثال ڤولتير وديدروه وكونديالك.

---

(٧) ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو لسنة ١٩٥١، ص١٢٧.

(٨) نفس المرجع، ص١٣٩

(٩) نفس المرجع، ص١٤٢

فالفكرة عند فولتير هى "الصورة التى تنقش فى المخ" (١٠)*. و"الكلمة المجردة لا تتضمن فكرة" عند ديدروه (١١).

وعند الفيلسوف الإنجليزى باركلى Berkeley لا توجد أفكار عامة! لأنه ليس بوسعه أن يتمثل مثلثا ليس مختلف الأضلاع أو ليس متساوى الساقين أو ليست احدى زواياه قائمة ... الخ. كما تصدى باركلى لـ"حساب التغيرات" Calcul des fluxions، وهو نوع من الحساب يرد إلى نيوتن، عرف فيما بعد بإسم حساب التفاضل. يقول باركلى:

> "كما أن حواسنا تتعب وتتضايق من
> محاولة إدراك الأشياء المتناهية فى الصغر،
> كذلك فإن الخيال، وهو القدرة التى تعتمد
> على الحس، يعانى هو الآخر من صعوبة
> تكوين تصورات واضحة عن أجزاء صغيرة
> من الدقيقة أو الثانية أو حتى مضاعفاتها ...

---

(10) BELAVAL YVON: "Les Philosophes et leur langage", (Éd. GALLIMARD, Paris 1952), P. 20.

(11) Ibid.

* من المعروف أن النفس عند فولتير هى المخ وأن نسبة النفس إلى المخ كنسبة البصر إلى العين. راجع أيضا :

Voltaire: "Lettre sur l'âme", in (Mélanges, Bib. de la pléiade, GALLIMARD 1981), p. 43.

وكلما تناول العقل بتحليلاته هذه التصورات الآفلة كلما تاه وضل: فتلك الموضوعات الصغيرة الآفلة لا تلبث أن تتلاشى وراء البصر" (١٢) .

وكان مالبرانش يأسف لاضطراره التعبير عن العقل أو الإرادة باستخدام مفردات وصفات الأشياء المادية: كان يقول مثلا أن العقل لا يمسك باللانهائى، أو أن النفس تتشكل مثل قطعة الصلصال، أو أن الطريق إلى الله مستقيم لأن الحركة دون عائق تتقدم فى خط مستقيم ـ الخ. ويبرر مالبرانش هذا الإستخدام الإضطرارى بقوله: "حتى تكون النفس على أعلى درجة من الإنتباه فيحس القارىء بما نقول" (١٣) .

أما كوندياك فإنه يحذر من مثل تلك التعبيرات "التى تقدم معنى واضحا ومحددا عندما نتحدث عن الأجسام إلا أنها تفتقر إلى الدقة والضبط عندما تطبق على النفس والأفكار المتصلة بها فضلا عن أنها

(12) Kerkeley: (L'Analyste, trad. Leroy, P. 11), Cité par: BELAVAL: Op.Cit., P. 21.

يلتقى هذا مع ما كتبه تيسو S.-A. Tissot فى سنة ١٧٦٧م فى خطاب موجه إلى العلماء للمحافظة على صحتهم، يقول: "كلما كان العلم مجردا أو معقدا، كلما كثرت مخاطر التردى فى الجنون بسببه" - راجع كتابنا: "البنيوية بين العلم والفلسفة"، دار المعارف بالإسكندرية - ١٩٨٠ م، ص١٨٨.

(13) Malebranche: "Recherche de la Vérité", (Flammarion, Paris 1935), t.I, P.3.

تصرفنا إلى متاهات الخيال" (١٤).

ومن الملاحظ أن لغة الكلاسيكيين قد استهدفت تثبيت التصورات وثبات الأفكار، فلكل رمز من رموز اللغة مدلول يرتبط به. يقول ديكارت:

"من العسير علينا أن نتصور أى شيء تصورا متميزا من شأنه أن يفصل فصلا تاما بين ما نتصوره عن الكلمات التى اختيرت للتعبير عنه - ويبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التمييز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا." (١٥)

أما عن "ثبات" الأفكار والمفاهيم فإن منها ما يكون واضحا بذاته لدرجة أن محاولة تعريفه تخلع عليه الغموض. وفى هذا يقول ديكارت أيضا:

---

(14) Condillac: (Traité des Systèmes, I, VI, art. 1) cité par: Belaval: Op.Cit., P. 24.

(١٥) ديكارت: "مبادىء الفلسفة"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٠، ٧٤، ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

"لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا، وفقا لقواعد منطقهم أشياء هى فى ذاتها جلية واضحة، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضا" (١٦) .

ولم يكن تفسير أو توضيح أى كلمة يتطلب الرجوع إلى الإشتقاق اللغوى. فالأساس عند الكلاسيكيين هو الإستخدامات الفعلية للكلمة. والأسماء تفرضها اللغة، وهى قد لا تلتقى دائما مع مسمياتها، ومع ذلك فليس من الممكن تغييرها فى حين من الممكن تصحيح مدلولاتها إذا رأينا أنها لم تعد مفهومة. فالنفس يختلط فيها مبدأ الحياة ومبدأ الفكر فى "التأملات الثانية"، إذ يعدّد ديكارت من صفاتها قوة التغذى وقوة المشى، وصفة الإحساس، وقوة التفكير (١٧) ، أما فى "التأملات السادسة" فيقرر "أن ماهيتى إنما انحصرت فى أنى شىء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير" (١٨) ، وهو بهذا يدفع عن النفس أى لبس أو غموض! وكم من مرة حدث الخطأ لأننا ربطنا أفكارنا بكلام لا يعبر عنها بدقة. والدال يسهم فى تحديد موضوعه. وإذا

---

(١٦) نفس المرجع ، ١٠ ، ص٩٥.

(١٧) ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، سبق ذكره، ص ص٩٤، ٩٥.

(١٨) نفس المرجع، ص٢٣٤.

كان مقنعا فلأنه جعلنا ننزلق - بلا وعى منا - بين الصورة والفكرة أو بين الملموس والمجرد. واللغة ربيبة الخيال، وعن طريقها يتزحزح يقين الوضوح المنطقى ليحل محله يقين الوضوح الحسى مما يتسبب عنه الخلط والخطأ. وربما كان هذا هو سبب حرص قدماء المناطقة على استخدام الرموز الهجائية بدلا من الكلمات فى التعبير عن الحدود المنطقية.

مما تقدم يتضح أن الكلاسيكيين يظلون بالقرب من المحسوس كما يقتربون أيضا من التقليد الشائع ! ويتضح أيضا أن لغة الكلاسيكيين ترتد بنا إلى خبرة مرئية ثابتة يمثل فيها الموضوع أمام أعيننا. إذ نمسك فكرة، ونتناولها، (لا باليد طبعا ولكن بالنظر). وكان ليبنتز يلخص اتجاه العصر عندما رأى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة يدخل فى نطاق الخرافة (١٩). وكان العصر يهتم بالإسم، (وفى زماننا اتجه الإهتمام أكثر إلى الفعل)، وإذا ظهر مجال للإختيار بين اسمين يؤخذ الأقل تجريدا: الإله Dieu بدل الألوهية Déité ، والزمن Temps بدل الزمان Temporalité، والشىء Chose بدل الشيئية Choséité الخ.

كما لاحظ ليبنتز، وكان يكتب بالفرنسية، أن الكلمات المنتهية بـ té هى تجريدات التجريدات، وهى من الممكن أن تستمر فى تسلسل من

(19) Beleval, Op.Cit., P. 34.

التجريدات لا ينتهى، ومثالها من اليسار إلى اليمين
(٢٠) Chaud, Chaleur, Caloréité, Caloréitaté

وكان ليبنتز لا يتمثل الأفكار على نمط الأشياء بل يتمثلها باعتبارها اتجاها يسطع ضياؤه فى التاريخ. فالوضوح الديكارتى الثابت ينتهى بديكارت، ويترك مكانه لصورة عامة تخضع للجدل والتطور أى التغير mobilisme . فالأفكار عند ليبنتز حية ونشطة. والعقل عنده قوة طبيعية هى ملكة الفكر التى تتعامل مع الأشياء عندما تحين الفرصة وتأتى المناسبة. والفكرة ليست حاضرة دائما، هى حاضرة بالقوة، وإذا حضرت بالفعل فمن المتعذر القول بأنها واعية (شعورية): لأنها تتناول ما لا يمكن حصره. فتحليل الفكرة عملية لا تنتهى. وتحليل فكرة العدد خير مثال لممارسة الحدس بمعنى الكلمة. فهى ممارسة فكرية بحتة لا تتداخل معها الصور أو الحواس (٢١) .

وينصرف ليبنتز إلى حساب الكميات المتناهية فى الصغر Les quantités infinitésimales . وهو لا ينبثق عن صورة الحركة كما فعل نيوتن، بل ينبثق عن الفكرة الميتافيزيقية للمونادات، ويتوصل إلى فكرة القوة، وهى فكرة لا يمكن تمثلها، فى حين أن ديكارت كان يقتصر على ما يمكن تمثله من الأشكال والحركات (٢٢) .

---

(20) Ibid., P.25.
(21) Ibid., 29.
(22) Ibid., 30.

أما الوضوح باعتباره معيار اليقين الديكارتى فهو مرفوض عند ليبنتز، إنه لا يضمن عدم الإنزلاق فى الخطأ، إذ كثيرا ما تكون الشواهد الواضحة خادعة. لذلك يقترح ليبنتز أن يحل محله تحليل المفاهيم.

فالقضية الموجبة صادقة عندما يكشف لنا التحليل أن المحمول متضمن فى الموضوع. ومن الممكن أن نستمر فى التحليل إلى أبعد مدى حتى نصل إلى مفاهيم أخيرة غير قابلة للتحليل. وإذا استعضنا عن كل مفهوم من هذه المفاهيم برمز خاص، عندئذ سنتمكن من تكوين جبر المنطق الذى يستعيض بدوره عن تحليل المفاهيم بتحليل الرموز المستخدمة؛ وعندئذ تظهر أخطاء الإستدلال فى صورة أخطاء حسابية. وهكذا، فإن رفض الإتجاه السيكلوچى الديكارتى يؤدى بـ ليبنتز إلى المذهب الصورى Formalisme. والمذهب الصورى أدى به بدوره إلى التأمل فى إمكانات اللغة.

والحقيقة أننا لا نفكر دون رموز كما أننا كثيرا ما نقتصر على فكر رمزى أو أعمى (أى مجرد). ومن الخطأ أن نردد مع الديكارتيين أننا لا نتحدث عن موضوع دون أن يكون لدينا فكرة عنه. فالفكر الأعمى مشروع طالما أننا فى رحاب اللغة. والفكرة كما يتصورها ليبنتز لا تقود إلى الشىء إلا لأنها تعبر عنه. والتعبير هو التقاء وتواصل منظم. فالمعلول يعبر عن العلة، والمقال يعبر عن الأفكار.

وإذا كان ديكارت ينتبه فى اللغة إلى الأسماء، فإن ليبنتز كان يهتم بالعلاقات إلى جانب الأسماء وعلى رأسها ثوابت العمليات من نوع +، -، × الخ، وأيضا نهايات الأفعال وحروف الجر وحروف العطف.

وعند ليبنتز تظهر اللغة على أنها "المرآة الحقيقية للعقل" (٢٣)، فالواقع عقلانى واللغة هى المعبرة عنه. كما أن العواطف والإحساس بها يمكن أن يصاغ فى قضايا وأحكام. ولذا لم يكن هناك داع للجوء للإستعارة (أو المجاز). فالفيلسوف ليبنتز يبتعد عن لغة التمثلات ويصطنع جبرا للفكر. وفى حالة عدم وجود هذا الجبر فإنه يستخدم لغة العامة.

ويرى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة هو ضرب من الخيال أو الوهم خصوصا وأن الفيلسوف لا يختلف عن الإنسان العادى بما لديه من معرفة بل بقدر ما يمتلك من منهج المعرفة نفسه *.

وهكذا نرى أن الفيلسوف ليبنتز يفتح مجالا جديدا يؤمن بالحركة والتغير (mobilisme)، وذلك على أنقاض النمط الديكارتى الذى يقوم

---

(23) Ibid., 35.

* كان زمان ليبنتز مسرفا فى الحفاظ على التقاليد المدرسية الملتزمة بالأساليب الاصطلاحية المتخصصة. وقد ظهر رد الفعل الطبيعى لهذا التزمت فى صورة انعدام الحماس لتلك التقاليد، وهذا ما عبر عنه ليبنتز

على تثبيت المعانى والتمثلات (Stablisme) .

الأول يميل إلى التفلسف والتأمل الخاص باللغة، أما الثانى ففيه كان التركيز على "الصورة" و"الوضوح" يجعلنا نميل إلى إهمال الكلمات وعدم النظر إليها إلا كرموز عشوائية.

ومع ذلك، فقد كان الإتجاه إلى "الحركة والتغير" عند ليبنتز أقل أصالة منه عند المعاصرين، فهو مقيد بإله لا يتغير، ليس خالقا فقط بل أيضا يتصف بعلم لانهائى. وهذا الإتجاه عند ليبنتز كان مقيدا كذلك بنظريته فى التعريف: فالتعريف عنده صحيح وحقيقى وثابت عندما يثبت أن المحمولات لا تتناقض فيما بينها، وأنها متضمنة فى الموضوع.

ومهما يكن من شىء، فقد كانت فلسفة ليبنتز حلقة وصل بين الإتجاهات الكلاسيكية والمعاصرة. والإتجاهات المعاصرة تتصف بالجدل والتطور أو التغير، وهى سمات يظهر صداها جليا فى اللغة، ونجدها على وجه الخصوص عند الفيلسوف الألمانى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م)، وعند الفرنسى هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) كما نجدها أيضا عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

وسنحاول الربط بين الموقفين الهيجلى والبرجسونى فى مرحلة أولى، نظرا لما بينهما من تشابه، على الرغم من أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، والهيجليون الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية.

عند هيجل وبرجسون، نحن مدينون للغة. فهى التى سمحت لنا بتجاوز تلقائية الحس، و"أمدت الوعى بكيان لامادى تجسد فيه" (٢٤).

وبالنسبة لهيجل يكون الوصول أولا إلى الفكر المجرد أى التصورات، وهى ليست تصورات ثابتة أو جامدة كما كان الحال عند ديكارت، وليست ضاربة فى التجريد كما هو الحال عند ليبنتز خصوصا وأن التجريد يحررنا تماما من المعرفة الحسية والخيالية. فاللغة عند هيجل تعبير عن الفكر وعن الواقع، وهى التى مكنت النفس من التشيؤ *

أما برجسون فقد اختار الإتجاه العكسى: فهو يقبل أن تكون اللغة معبرة عن الفكر، إلا أن اللغة عنده اختراع بشرى مقنن وفقا لبرامج

(24) H. BERGSON: "L'Évolution Créatrice", Op.Cit., P. 287.

* اعتمدنا على ما كتبه هيجل فى المقدمة الرائعة لكتابه: "فينومينولوجيا الروح".

Hegel: "La phénoménologie de l'esprit," trad. Hyppolite, éd. Aubier 1947, t.I, pp. 5-62.

النفس الإنسانية، وهى برامج اقتضاها العمل الإجرائى. ومن ثم كانت قيمة اللغة فيما تؤديه من وظيفة عملية إجرائية فقط، ولكنها لا تعبر عن الواقع: فالكلمة تقتطع من الواقع وتعزله وتحلله إلى أجزاء جامدة تتخارج فيما بينها (أى لا تتواصل)، وتتموضع فى المكان. وهذا يعنى أن كلمات اللغة لا تعبر عن الواقع فى صيرورته لأنها تتواصل مع "الساكن" ، ولا تعبر عنه فى تفرده لأنها تشير إلى "أجناس"، ولا تمسك إلا بما هو عام (٢٥) .

والفيلسوف هيجل يفضل استخدام المصطلحات التخصصية أما برجسون فيفضل الإستعارة. و"المطلق" بالنسبة لكل منهما هو القوة التلقائية للإنجاز، كما أنه مبدأ التغاير والتعدد فى الكون.

غير أن المطلق عند هيجل هو "عقل" أى "جدل". والواقع هو الكلى. وفلسفة الطبيعة تكون مشروعة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ابتداء من علم الفلك وحتى البيولوجيا، مرورا بالعلوم الفيزيائية والكيميائية، تنتظم الأشياء فى إطار منطقى هو الأطروحة Thèse ونقيضها antithèse ثم التأليف بين المتناقضين Synthèse . ويظهر هنا أن "الفهم" لا يتوقف على وجود قوة سامية، لأن

---

(25) H. Bergson: "Le Rire", (Éd. P.U.F. Paris 1947), P. 117.

الفهم عند هيجل تعبير عن الواقع وانعكاس له * .

أما عند برجسون، فالمطلق ليس عقلا. ولما كانت "الديمومة" متجددة دون توقف، فإن الواقع هو الفردى أو المتصف بالتفرد. وعلى هذا فإن فلسفة للطبيعة يقودها "الفهم" تصبح مستحيلة، لأن "الذكاء الإنسانى جُبل على قصور شديد فى مجال معرفته للحياة" (٢٦) . وقد يشعر الإنسان بحيرة شديدة إذا كان عليه أن يرد أى اكتشاف بيولوجى إلى مجهود العقل الخالص (٢٧) ، إذ أن مثل هذا الإكتشاف يرد، على الأخرى، إلى الحدس (٢٨) .

وليس طريق اللغة هو ما ينبغى أن نسلك إذا أردنا أن نسير أغوار الحياة". فالواقع الحقيقى لا يمكن التعبير عنه باللغة. إن بريقه يلمع من

---

* يميز هيجل بين الفهم Verstand وهو الفكر المؤدى إلى الحتمية العلمية وبين العقل Vernunft الذى يضطلع بالحدس. وهو يعلى من قيمة الفكر الجدلى الذى تمخض عنه التقدم فى العلوم، كما يرتفع بالتصور فى مستوى أعلى من الحدس فى حين يقلل من شان الحدس المنوط به "معرفة الأسرار"!

راجـع :

Hegel: "La Phénoménologie de l'esprit", Op.Cit., P. 14, Note no 2.

(26) BERGSON, Évolution Créatrice, Op.Cit., P. 179.

(27) Ibid., P.II, III.

(28) Ibid., P. 192.

وراء الكلمات. وهذا البريق اللامع ليس سوى "الصورة" التى يمسك بها الحدس. إنه المطلق أو الديمومة فى مقابل النسبى الذى يقدمه الذكاء البشرى مختلطا بتحديدات المكان. فنحن نتقابل فى الواقع مع الصور ثم الكلمات ثم الرموز العلمية. وإذا كان الحدس ينطلق - عند الفيلسوف - ابتداء من "الصورة"، فإن الصورة هنا ليست طبق الأصل image-copie كما كان الحال فى الفلسفة الكلاسيكية، وإلا تعذرت على التمثل. كما أنها ليست الصورة التعبيرية L'image-expression التى نجدها عند ليبنتز، تلك التى تفترض علاقة دائمة بين المعبر عنه exprimant والمعبر به exprimé ، علاقة تتصف بالثبات وتنبثق عن الفكر الرياضى. فكل ما يتصف بهذه الصفة وهمى وسطحى فى نظر برجسون لأنه استعارة métaphore . ونحن لا ينبغى أن نقتصر فى مجال المعرفة على الإستعارات، "فحدس الديمومة لا يعدله أى صورة. غير أن العديد من الصور التى استعيرت من أنماط مختلفة للأشياء من الممكن أن يتركز عملها نحو توجيه الوعى إلى نقطة محددة تمكننا من الإمساك بحدس ما" (٢٩) .

ويتفق هيجل وبرجسون فى رفضهما لمعيار "الوضوح" الذى أراده ديكارت على نهج العلوم الرياضية. فهذا المعيار الرياضى ليس ممكنا

(29) Henri BERGSON: "La Pensée et le Mouvant", (Éd. F. ALCAN, Paris 1934), P. 210.

إلا بثمن إفقار الواقع، لأن القضايا المشتقة عن المكان الهندسى قضايا جامدة تفتقر إلى الحياة، كما أن المنهج الرياضى لا ينجح إلا بالنسبة للجانب المقاس من الواقع ويفشل فيما عدا ذلك. فمبادىء العلم الرياضى لا يمكن أن تطبق مثلا على أحوال الديمومة وهى الزمان المعيش الذى يظهر فى تتابع الإحساسات وفى الإحساس بمرور الآنات.

ويظهر لنا فى كتابات الفيلسوف هيجل أن مفاهيم الله والطبيعة والعقل والإحساس إنما هى لموضوعات معروفة وقائمة وثابتة تماما مثل البديهيات الرياضية، ولا تعتريها الحركة إلا من خارجها. وأى محاولة لفحص هذه المفاهيم ليست سوى التحقق مما قيل عنها ومطابقته بما لدينا عنها من تمثلات. وعندما نتناول هذه الموضوعات بالبراهين العقلية يظهر لنا كما هو الحال فى الرياضيات أنها براهين خارجة عن صلب الموضوعات لأنها تجهل الغائية الباطنة التى تسعى إليها الكائنات، وربما قادتنا إلى غوغائية لفظية Verbalisme لأن الكلمات لا تغنى عن مضمونها ولا تعبر بالفعل عن هذا المضمون. "فكلمات مثل مقدس ومطلق وأزلى لا تعبر بالفعل عما تعنيه كما أنها لا تتضمن حقيقة وماهية مدلولاتها. إنها تعبر فقط عن حدس مباشر" (٣٠) .

ومن الممكن أن نجد عند برجسون تأكيدات مماثلة لما وجدناه عند هيجل: فالوضوح الرياضى ليس سوى منهج التفكير فى الجمادات.

(30) Hegel: "La phénoménologie de l'esprit", Op.Cit., P. 19.

وقد أصيبت الميتافيريقا بالعطب نتيجة لتطبيق هذا المنهج. فالفيلسوف عندما عجز عن الإمساك بالزمان المتغيرعبر عنه بمستقيم ساكن، كما أسهمت اللغة المتداولة فى ظهور الأفكار ساكنة ثابتة نتيجة لتطبيق منهج الجمادات. وكان من نتائج تطبيق هذا المنهج أيضا أن استعيض عن الواقع ببديل ثابت جامد فارغ هو نسق الأفكار العامة التى اشتقت من أكثر طبقات الواقع سطحية فى حين أننا ما زلنا نشهد الواقع الحقيقى متدفقا ودائم الحركة والتغير أو "أنه التغير ذاته" - Le flux c'est le changement lui-même (٣١) "فالوجود هو التغير" Exister consiste à changer (٣٢)

إن المنهج الرياضى بتعريفاته الجامدة لا يصلح للفلسفة التى سجنها فى دائرة الممكن المجرد دون أدنى اتصال واقعى بالخبرة. يقول برجسون: "ينبغى أن نكف عن تركيب فكرة النفس على نمط فكرة المثلث" (٣٣) . كما يحذرنا برجسون من وضوح الكليات ومن المنطق الصورى الأرسطى. فالكليات الواضحة قيمتها فى المناظرة وإفحام الخصوم (٣٤) ، أما المنطق القائم على هذه الكليات فإنه يربط بين موضوع كلى ومحمول كلى ويهمل تغاير الجزئيات المندرجة تحت هذا

(31) BERGSON, "La Pensée et le Mouvant", Op.Cit., P. 14.
(32) BERGSON, "L'Evolution créatrice", Op.Cit., P.8.
(33) "La Pensée et le Mouvant", Op.Cit., P. 56.
(34) Ibid., P 41

الكلى ولذا فهو قد يتوافق مع مقتضيات اللغة الضروريه للعمل الإجرائى رغم ما قد يترتب عليه من ضرر إذا حاولنا التوغل فى قلب المشكلات (٣٥).

ويرى برجسون أن حدس الديمومة ضرورى للنفاذ إلى المطلق وللإمساك بماهية الواقع وتموجاته وذبذباته فى خضم ذلك الفيض المتجدد وغير المنقطع. ولا يقوم الحدس البرجسونى على اندماج الذات بالموضوع كما هو معروف فى "فلسفة الإندماج" عند الألمانى شلنج (٣٦)، بل هو وعى مباشر أو رؤية تتعاطف مع الموضوع وتتميز عنه. إنه التقاء الفكر بمضمونه. وهذا الحدس باستطاعته أن يمسك بدفعة الحياة والمادة الحية بكل ما تشمله من حركة أصيلة. كما أنه ينفذ إلى حقيقة الوعى بفضل الخبرة الحية للذات.

وبخصوص الحركة والتغير، نجد عند الألمانى هيجل ما يعد تسبيقا وإرهاصا للفلسفة البرجسونية رغم بعد المسافة الزمنية بين الفيلسوفين:

لقد أراد هيجل أن تحل الصيرورة الواقعية محل الوجود الساكن،

---

(35) Ibid., PP. 85-86.

(٣٦) شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤م) فيلسوف مثالى كان زميلا فى الدراسة للفيلسوف هيجل وجاءت فلسفة هيجل متجاوزة لمواطن القصور عنده وعند معاصره الألمانى فيشته (١٧٦٢- ١٨١٤م).

وأن تنبثق الغائية من كوامن الموجودات لا أن تفرض عليها من الخارج.

وكان المتحدثون عن الألوهية قبل هيجل يتناولون الذات الإلهية باعتبارها كيانا ثابتا يلحقون به من الخارج محمولات متنوعة. غير أن القضايا والأحكام المتكونة لا يمكنها فى النهاية أن تنفذ إلى قلب الموضوع: ففى مجال المعرفة المتكونة فى قضايا لاحظ هيجل أننا أمام موضوعين، الأول موضوع القضية (وهو كلمة خالية من المعنى)، والثانى هو الذات العارفة التى صاغت القضية والتى ربطت بين المحمولات المتنوعة وبين موضوع القضية فجعلت له معنى (٣٧) .

ومن المعروف أن هذه الثنائية موجودة لدى أصحاب الفكر التمثلى la pensée représentative (ديكارت)، كما أنها موجودة أيضا لدى أصحاب الفكر الصورى أو الرمزى P. formelle (ليبنتز)، وتوجد كذلك لدى الفكر المتصور La P. Concevante (وهو الفكر الفلسفى بحق كما يمارسه هيجل!). وفى هذا الفكر الأخير نلاحظ أن الذات المفكرة تتوغل داخل موضوع القضية بدلا من أن تظل خارجة عنه، كما

---

(37) Hegel: Op.Cit., P. 53.

أنها تندمج فى حركته الداخلية بدلا من أن تفرض عليه حركة خارجية (٣٨) . ومن هنا كانت ضرورة الجدل، خصوصا بعد أن كثرت الصيغ المجردة. إذ ينبغى أن ينصب العمل على التصورات العامة بقصد النفاذ إلى داخلها وتصفية ما بها من خواطر ذاتية محددة ومتسلطة. ولا يغيب عن تصور هيجل أنه عمل صعب.

ويعطينا هيجل مثالا للحركة الجدلية، يظهر من القضية التالية (٣٩) :

الله هو الوجود Dieu est l'être

"الوجود هو المحمول فى هذه القضية. وهذا المحمول يتضمن معنى أساسيا يذوب فيه الموضوع. وعلى هذا فإن "الوجود" لم يعد محمولا بل أصبح ماهية. ومن ثم فإن "الموضوع" يتوقف عن الوجود، أعنى كموضوع ثابت: فالفكر بدلا من أن يتقدم من الموضوع إلى المحمول يشعر (بعد أفول الموضوع) أنه مفرمل ومزاح فى اتجاه موقع الموضوع بعد أن شعر بغيابه، (وهذا يعنى أن الفكر قد توغل فى المضمون أو على الأقل أصبح لزوم توغله ضروريا). وبعبارة أخرى فإن المحمول أصبح موضوعا بعد أن تحول إلى ماهية أزاحت الموضوع الأول.

---

(38) Ibid.

(39) Ibid., P. 54.

وفى هذا يرى هيجل أيضا أن القضية الفلسفية تتضمن صراعا جدليا بين طرفين هما الصياغة اللفظية لتلك القضية وما تتضمنه من ثنائية الموضوع والمحمول من ناحية وبين التحول الذى آلت إليه نفس القضية من ناحية أخرى بعد أن أصبحت قضية ذاتية Identique أى بعد أن أصبح الموضوع والمحمول فيها شيئا واحدا (٤٠) .

وتتضح الحركة الجدلية-فيما يرى هيجل-من تصورات مثل: الموجود-فى ذاته - L'être-en-soi ، والموجود لذاته L'être-pour-soi والمساواة لذاتها L'égalité avec soi-même (٤١) . ففى هذه التصورات نجد حركة ذاتية تظهر من قراءتنا لها هى الضرورة المنطقية الحقة. ودور الفكر هو عرض تلك الحركة أو التعبير عنها. وغنى عن البيان أنها حركة داخلية.

من العبث إذن محاولة تطبيق المذهب الصورى من الخارج خصوصا وأن الصورة - فى سياق فلسفة هيجل - أصبحت هى الصيرورة الداخلية للمضمون الملموس.

(40) Ibid., Note 107.
(41) Ibid., P. 51.

ومن حلال هذا التصور الفلسفى نرى أن الحقيقى والزائف لا يرتبطان بأفكار محددة تفتقر إلى الحركة. فالحقيقة لا تعرّف بقضية. وهى "ليست كأوراق العملة الجاهزة للحفظ أو للتعامل"، إنها "صيرورة الذات" le devenir de soi-même أو أنها الحركة ذاتها فى ذاتها. إنها "الهذيان الثمل المنتشر فى جميع الأعضاء" أو أنها الكل، لأنها لا توجد إلا فى نسق.

ونرى من خلال هذا التصور الفلسفى أيضا أن الفلسفة تصبح طريقة خاصة للتفكير تحتاج إلى تعلم وممارسة. وهى لا ترقى إلى مستوى الجدل إلا باستبعاد الأنماط العادية للتفكير التمثلى (ديكارت) والرمزى (ليبنتز). فالعلاقة التقليدية بين الموضوع والمحمول فى القضية تتبدد بسبب المضمون الفلسفى نفسه لتلك القضية، إذ عندما يتكشف للذات أن الموقف قد تغير، عندئذ لابد من العودة مرة أخرى إلى القضية كى يعاد فهمها من جديد (٤٢).

وإذا عدنا إلى الفيلسوف برجسون، فإننا نجده يؤكد بدوره على أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن تجميدها فى قضايا محددة ونهائية.

يقـــول :

---

(42) Ibid., P. 55.

"لا ينبغى أن نتوقع من الميتافيزيقا نتائج مبسطة أو حلا أصيلا، وإلا فكاننا نطالبها بالرجوع إلى منطق التصورات" (٤٣) .

ويمكننا أن نطبق على برجسون ما قاله هو نفسه عن البراجماتية من أن "الحقيقة ليست اكتشافا وإنما هى اختراع" (٤٤) .

وعلى هذا، فإن وضوح الفكرة الجديدة ليس وقفا على الحس المشترك لأن المفكر يقبلها أولا، وقد يراها غامضة فى البداية ثم يتبدد الغموض تدريجيا (٤٥) .

وهكذا يظهر أن منهج الحدس ليس سهلا : فهو توتر Tension وتركيز Concentration ، وهما الكلمتان اللتان اختارهما برجسون لوصف منهجه (٤٦) . كما أنه يضيف: وهذا المنهج نمط صعب من التفكير (٤٧) يتجاوز طرائق التفكير العادى. وإذا كان الإستدلال فى الفكر المجرد سهلا، فإن الإنشاء الميتافيزيقى يحتاج إلى

---

(43) BERGSON: "La pensée et le Mouvant", P. 56.
(44) Ibid., P. 276.
(45) Ibid., P. 40.
(46) Ibid., P. 111.
(47) Ibid., P. 109.

إعداد خاص (٤٨) .

وأخيرا يتفق برجسون مع هيجل فى شجب مواقف المتفلسفين من أدعياء الفلسفة الذين يقتصرون على جمع الأفكار الجاهزة والعبارات المتداولة دون بذل الجهد الذى يقتضيه المنهج الجاد (٤٩) .

وهكذا نصل إلى نهاية عرضنا لنمط من الفلسفات الرائدة فى الإتجاه المعاصر اتسم بالجدل والتطور أو التغير، نتبعه بمرحلة تالية عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

ومن المعروف سلفا أن الفينومينولوجيا تجعل الألفاظ والتصورات فى صيرورة دائمة. وهى - ومن ثم - لم تكن بمعزل عن فلسفة هيجل.

لا مجال إذن لإنكار تأثير الهيجلية على الفينومينولوجيين والوجوديين.

فعند هوسرل - كما سبق أن رأينا عند هيجل - ليس يكفى الحس المشترك أو صفاء الذهن لكى يتم التفلسف. فالتفكير الفلسفى

---

(48) Ibid., P. 84.
(49) Ibid., P. 42.

ليس أمرا بسيطا فى متناول كل الناس لأنه يتطلب أن يتخلص الإنسان من التفكير التمثلى المتضمن للتجربة الزمكانية، وأيضا التخلص من التفكير الإستدلالى الصورى القائم على التجريد؛ كما يتطلب من الباحث أن يتجنب جزئيات خبراته التجريبية الخاصة حتى ينخرط بشخصه فى فكر ترانسندنتالى بطريقة ملموسة. وهذا الفكر الأخير يتعذر التعبير عنه باستخدام عبارات اللغة. وهو ما شعر به الفيلسوف الوجودى هيدجر الذى لم يكن أقل تشددا فى السعى إلى أصالة "الأنا" التى تقابل "الآنية" المرتبطة بالمجتمع: "فالأنا" يتعذر التعبير عنها باللغة و"الآنية" تشير إلى ضمير محايد (٥٠) .

وكانت الخطوات الثلاث فى المنهج الفينومينولوجى هى الرد (أو التوقف عن الحكم)، والتكوين، والإيضاح.

ولا يقصد هوسرل بالتوقف عن الحكم مجرد وضع العالم بين قوسين، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الإهتمام، بل هو تجربة ومعاناة

---

(٥٠) عند هيدجر لا وجود لذات بلا عالم، فالأنا لا توجد منعزلة لأنها، "وجود - مع " العالم ومع الآخرين. ومن ثم فلا أحد هو ذاته وكل واحد هو الآخر وهذا الكل الاندماجى (للذات - مع - العالم) هو "الآنية". راجع أيضا : ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتاليف ١٩٦٦، ص ص ٨٠ - ٩٢

تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته، وإدراك الموضوعات فى الزمان لا فى المكان من أجل العثور على ماهياتها المستقلة فى الوعى.

ويفرق هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجى والتوقف عن الحكم الترانسندنتالى أو الفكرى Réduction éidétique . والأول من أجل رفض الواقع المادى والحصول على الماهية، والثانى من أجل رفض الشوائب النفسية والحصول على الماهية الخالصة (٥١) .

ومن المعروف أن الماهية الخالصة أو الوعى الخالص المنفصل عن العالم لا وجود له عند هيدجر. فإذا كان هوسرل يجعل من الرد الترانسندنتالى حجر الزاوية لاتجاهه الفينومينولوجى، فإن هيدجر يرفض هذا تماما.

كما يرى البعض أن الرد الفينومينولوجى يؤدى إلى مجال مظلم وغامض لا يقدم حلولا نهائية بل يقترح إشكاليات جديدة. وهذا يعنى أن الحقيقة ليست مطلقة، فهى فى صيرورة دائمة (٥٢) .

---

(٥١) دكتور حسن حنفى : "حكمة الاشراق والفينومينولوجيا"، فى الكتاب التذكارى عن شهاب الدين السهروردى، الهيئة المصرية للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

(52) Belaval, Op.Cit., P. 53.

والخطوة الثانية بعد التوقف عن الحكم هى التكوين ، وفيها يظهر الموضوع فى الوعى، ويظهر القصد المتبادل كبناء للوعى يتحد فيه الموضوع والذات. ودور المنهج الفينومينولوجى هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع، أى تحليل الشعور القصدى بهدف الإتجاه نحو الموضوع.

والموضوعات عند هسرل تتكون فى الزمان. والزمان تيار شعورى جارف أبعاده الحاضر والماضى والمستقبل، أو كما يقول هوسرل: التوتر Tention والإسترجاع Retention والتوجه نحو المستقبل Protention . وهو زمان خالص وليس زمانا نفسيا لأن الزمان النفسى موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات، وهو نسيج الشعور المعرفى (٥٣) .

ومن المعروف أن القصدية السيكلوجية عند هوسرل هى التى توصلنا إلى القصدية الترانسندنتالية، وهذه الأخيرة هى التى توصلنا فى النهاية إلى القصدية المركبة (بكسر وتشديد الكاف) Constituante . ويمكننا أن نقارن هذا عند هيجل بالحركة التى ترفعنا من الكينونة إلى الماهية. ومن الماهية إلى التصور.

---

(٥٣) دكتور حسن حنفى، سبق ذكره، ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

والخطوة الثالثة فى المنهج عند الفينومينولوجيين هى الإيضاح والكشف Klarung . و"الإيضاح عند هوسرل هو مهمة التحليل الفينومينولوجى بالأصالة، وذلك لأن الموضوعات توجد فى الشعور غامضة. والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكارت بل هى عملية توضيح. فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة، بل غامضة تحتاج إلى إيضاح. ومهمة الإيضاح هى التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديدا سليما. فمثلا تكون مهمة الإيضاح فى تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، أو فى الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع. كما أن مهمته أيضا التمييز بين مناطق الواقع المختلفة: الشىء والبدن والنفس" (٥٤) .

"وهناك الإيضاح éclaircissement والتوضيح classification . والأول يحدث بين التصورات، ويتعامل مع اللغة. أما الثانى فيتم فى مضمون التصورات أى فى التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشىء فى ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطى الشعورى أو بعده عن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بالحدس ويكون واضحا، وإذا كان بعيدا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضا. والمعطى لا يكون فقط معطى من الإدراك الحسى، بل قد يكون من الخيال أو الذاكرة، يكون واضحا إذا كان كيفا أو مؤثرا، ويكون غامضا إذا كان

(٥٤) نفس الموضع .

كما أو امتدادا" (٥٥) .

ويظهر مما تقدم أن الوضوح عند هوسرل، وهو الوعى المباشر بالموضوع القصدى، ليس ضمانا للحقيقة بل هو ضمان للوصف الفينومينولوجى. ومن المعروف أن الوضوح الديكارتى كان ضمانا للحقيقة وضمانا للتناسق المنطقى لأنه نقطة البدء فى التحليل والبرهان!

والوصف الفينومينولوجى هو وصف للماهيات. غير أن كلمة "وصف" تجعلنا نتوقع الحديث عن "ثابت" يمكن وصفه لا عن "متغير" يتعذر الإمساك به، خصوصا وأن هذا الوصف يتناول مجال الكلى ولا ينصب على وقائع جزئية، أى أنه لا ينصب على العرضى الحسى بل على معان أو أنماط Types أو "ماهيات".

ولأول وهلة، فإن المصطلح الألمانى الذى يستخدمه هوسرل : Zu Sachen Selbst يذكر بالماهيات الثابتة الأفلاطونية التى تستوجب النظر الفلسفى (٥٦) !

ما الماهيات عند هوسرل؟ وكيف يمسك بها؟

---

(٥٥) نفس الموضع.

(56) 'Belaval, Op.Cit., P. 55.

يرى هوسرل أن ماهية شيء فردى هى ما تتكشف به حقيقته ومعناه (٥٧) . وهى تتصف بصفة العموم خصوصا وأن ما تنسبه الماهية لفرد يمكن أن يشترك فيه أفراد آخرون (٥٨) . وكل ماهية تنتظم فى نسق هرمى متسلسل يعلوها الأعم، ويندرج تحتها الأخص(٥٩). ومن ثم فهى لا زمانية (٦٠) .

ويتضح مما تقدم أن الماهية ليست مدركة أو متخيلة لأن كل معطيات التجربة الحسية أو المتخيلة تتحدد بزمان ومكان. ومع ذلك فلا ينبغى أن يتطرق إلى الذهن أن الماهية تجريد، وإلا لأصبحت نتاجا للفكر وأصبح هذا النتاج بدوره زمانيا أى متغير وعرضى. وهكذا يتبين أنه إذا كان التجريد يوقظ الوعى بالماهية فإنه مع ذلك لا يولد الماهية (٦١) .

ويعتقد هوسرل أن الوصول إلى الماهيات يكون بالحدس الخالص تماما كما تعطى لنا الوقائع المفردة عن طريق الحدس الامبيريقى (٦٢) .

---

(57) Husserl : Idées Pour une Phénoménologie, P.3, Cité Par Belaval, Op.Cit., PP. 56-63.

(58) Ibid., P. 2.

(59) Ibid., P.12.

(60) Ibid., P.22.

(61) Ibid., P.22, 23.

(62) Ibid., P.21.

وبوجه عام فإن الحدس نتوصل إليه ونتآلف معه ابتداء من معطى من معطيات التجربة كأن يكون لونا أو جسما أو مثلثا أو صورة ذهنية أو أى ذكرى ماضية.

وكان هوسرل يناضل ضد التجريبيين كما يناضل ضد أولئك الذين ينسبون إلى الماهية وجودا مستقلا على طريقة المدرسيين، ويخص بالذكر منهم النمساوى فرانز برنتانو (٦٣) . وأيضا كان هوسرل يعارض المثاليين الذين عجزوا عن تفسير الحدس الخالص على الرغم من قبولهم لوجود الفكر القبلى، وكانوا يتوارون وراء الإحساس بالبداهة أو الوضوح على اعتباره مؤشرا خفيا يتولد عنه الحكم (٦٤) . وكذلك وقف هوسرل فى مواجهة الإسميين الذين زعموا أن حدس الماهية ليس سوى خداع.

والآن، ما علاقة الفينومينولوجيا باللغة؟

هوجمت الفينومينولوجيا بزعم أنها تعبر عن الحياة القصدية للذات الترانسندنتاليه باستخدام ألفاظ اللغة المتداولة (٦٥) . وربما كان مصدر هذا الهجوم هو الفيلسوف الألمانى مارتن هيدجر الذى

---

(63) Ibid., P. 19.
(64) Ibid., P. 21.
(65) Belaval; Op.Cit., P. 63.

لا يوافق أساسا على وجود ذات ترانسندنتالية والذى كان دائم الشكوى من قصور اللغة.

وللحق، فإن هوسرل لم يقدم فى كتاباته أى أنموذج للرد الترانسندنتالى La réduction éidétique ، ويقول عنه فقط أنه يسمح بالإنتقال من الظاهرة السيكلوجية إلى الماهية الخالصة. غير أننا نتساءل عما إذا كان هذا الإنتقال لا يماثل انتقال ديكارت من إدراك "الشمعة" إلى ماهية الإمتداد! (٦٦) هذا مع التسليم بأن ديكارت يتحدث عن تمثل خالص للإمتداد على حين أن تمثل الإمتداد عند هوسرل يستوجب تمثل أى سطح محايد، وأيضا كان التمثل عند هوسرل مجرد أنموذج يتوجه من خلاله إلى الماهية، أما الماهية الخالصة عنده فهى ما يتبقى فى نفوسنا بعد أى تمثل. بيد أن التساؤل الذى يفرض نفسه هو: ما الذى يتبقى فى الذهن بعد كل تمثل ؟ والاجابة المثلى على هذا التساؤل نجدها عند الفيلسوف هيجل.
يقول هيجل :

"إننا بكل تأكيد لا نتمثل الكلى أو الوجود الخالص، بل نحن نتكلمه وننطق به" (٦٧) .

---

(٦٦) وذلك على اعتبار "الادراك الحسى" ظاهرة سيكلوجية - راجع أيضا مثال قطعة الشمع فى (التامل الثانى) من كتاب "التاملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت

(67) Hegel Op.Cit., P. 84.

واللغـة تجسيـد للفكـر عنـد هيجـل Der Leib des Denkens فهى لم تعد تشير إليه من الخارج، بل تعبر عنه كما تعبر عنا قسمات وجوهنا. ولا تعترض التيارات الفكرية المنبثقة عن هوسرل على هذا التصور. ويتضح هذا فى تصريحات الوجوديين من أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر.

يقول ميرلوبونتى فى كتابه "فينومينولوجيا الإدراك":

"إن الفكر الذى يعيش لذاته، بدون الكلام، لا يعيش حتى لذاته" (٦٨).

ويقول فى نفس الموضع:

" إن الكلام لا يواكب فكرا جاهزا، إنه يُكمله".

ويقول ميرلوبونتى فى نفس الكتاب:

"إن الكلام يتضمن فكرا" (٦٩).

كما يقول أيضا:

"إنى لا أتمثل الكلمات .. بل ألجأ إليها كما ألجأ ليَدى (٧٠) "

---

(68) Merleau-Ponty: "Phénoménologie de la perception", (Éd. GALLIMARD, Paris 1945), P. 207.

(69) Ibid., P. 209.

(70) Ibid., P. 210.

ويترتب على التصريحات السابقة أن "الكلام ليس علامة على الفكر" (٧١) ، "إنه الوجود الخارجى للمعنى" (٧٢) و"المعنى يلتهم العلامات Signes " (٧٣).

والخلاصه أنه "لا فكر خارج العالم أو خارج الكلمات" (٧٤) .

ومن الممكن أن نجد تصريحات مماثلة عند جان بول سارتر. والفينومينولوجيا عنده هى "فينومينولوجيا جامعة لا تقف عند الوعى الخالص، ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعى من أشياء" (٧٥) . يقول سارتر:

"إن مسألة اللغة تسير جنبا إلى جنب
مع مسألة الجسم" (٧٦) .

وقد أرادت الفينومينولوجيا أن تتجاوز اللغة المتداولة لما

---

(71) Ibid., 211.
(72) Ibid., P. 212.
(73) Ibid., 213.
(74) Ibid.

(٧٥) دكتور حبيب الشارونى : "فلسفة جان بول سارتر"، منشأة المعارف، الإسكندرية (بدون تاريخ)، ص١٠٥.

(76) SARTRE J.-P.: "L'Être et le Néant", (Éd. GALLIMARD 1943), p. 442.

تتضمنه من أفكار جاهزة، فلجأت إلى استخدام المصطلحات التخصصيه Le Jargon كما يتضح عند سارتر فى كتابيه "الوجود والعدم" و"نقد العقل الجدلى". وأيضا لجأت إلى استخدام الأسلوب المجازى كما يظهر عند ميرلوبونتى فى كتابه "فينومينولوجيا الإدراك".

وإذا كنا قد لاحظنا فى مرحلة سابقة أن لغة الكلاسيكيين تلبست بالخبرات البصرية، فإننا نرى الآن لغة الفينومينولوجيين مفعمة بديناميكيات حسية تظهر فى الإهتمام بالأفعال من دون الأسماء. ولذا جاءت مصطلحاتها التخصصية ملتفة حول مفاهيم حركية مثل "توقف الحكم" أو "الوضع بين قوسين" و"القصد" إلى الموضوع و"الإمساك" بالماهية.

كما أكثر الفينومينولوجيون من استخدام مصادر الأفعال بوصفها أسماء: فتحدثوا عن "الصيرورة" devenir ، والوجود لذاته être-pour-soi . وكذلك استخدمت الصفات المشتقة من الأفعال l'adjectif verbal مع احتفاظها بديناميكية وقوة الأفعال مثل الكائن existant والمتسامى transcendant والمتصور imageant . وأيضا كان الإمساك المعيش بالخبرة الحسية من مظاهر حركية المذهب.

وعند ميرلوبونتي تظهر ديناميكية المذهب الفينومينولوجي في الإندفاع نحو أسلوب يمتلىء بالصور الخيالية ويظهر فيه مدى ما يصل إليه الوصف من أسلوب شاعري. ففي القسم الثاني من كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" يتحدث عن الذات المدركة ويقول عنها إنها ضاربة الجذور في عالم "يستثمرها ويطفو بها على السطح كمثل الأمواج التي تعبث برد البحر" (٧٧) . ويقول في نفس الموضع إنه يجد في المحسوس إغراء بالتسلل إلى نمط من الوجود يجعله منفتحا أو منغلقا على كيان خارجي (٧٨) ".

ونلاحظ هنا أن الفينومينولوجي يكثر من الصور اللفظية كلما أوغل في الكلام المجرد. وكأن قمة الفكر المجرد تستلزم رد فعل . تعويضي يتجسد في الصور! *

ويظهر مما تقدم حشد المحاولات التي تستهدف تصوير المجرد وتقريبه من الملموس. والفينومينولوجي يتفق في هذا مع مالبرانش الذي يستخدم مفردات وصفات الأشياء المادية في التعبير عن المجردات

---

(77) Merleau-Ponty: Op.Cit., P. 240.

(78) Ibid., P. 247.

* هذه الظاهرة ليست جديدة، فهي موجودة عند أرسطو الذي حاول أن يعرف مفهوما غامضا مثل "الطبيعة"، فبدأ - في مرحلة أولى - بالقول بأنها التكاثر التلقائي لدى الكائنات النامية، وكان يستند في ذلك إلى تحليل مقاطع الكلمة اليونانية Phusis التي تتضمن معنى الميلاد والازدياد.

"حتى تكون النفس على أعلى درجة من الإنتباه فيحس القارىء بما نقول" (٧٩) .

وليس يعنى هذا عودة إلى نظرية العلامات، "فالكلمة إيماءة حقيقية Un véritable geste لأنها تتضمن معناها" (٨٠) . و"ليست علامة عشوائية أو طبيعية" (٨١) !

يقول ميرلوبونتى:

"إن الإيماءة اللغوية تحقق بالنسبة للذات المتحدثة وبالنسبة لمن يسمعونها ردود فعل منظّمة للخبرة الوجودية المعاشة تماما كأى نمط للسلوك الذى يضفى معنى على الأشياء المحيطة، ويرتد تأثيره على صاحبه وعلى الآخرين" (٨٢) .

"ولهذا فنحن مضطرون للإعتراف بالمعنى الوجودى أو الايمائى gestuelle

---

(٧٩) راجع الحاشية رقم ١٣ فى هذا الفصل.

(80) Ibid., P. 214.
(81) Ibid., PP.219-220.
(82) Ibid., P. 225.

للكلام — وإذا كانت اللغة كيان باطن، فإن هذا الباطن ليس فكرا مغلقا على ذاته وواعيا بها" (٨٣) .

"واللغة تعبر عن موقف الذات في عالم المعاني والدلالات وهذا العالم هو المجال الطبيعي الذي منه يغترف العقل بناءاته ونظامه. وهذا يعني أن الذات المفكرة تؤسس على الذات المتجسدة incarné " (٨٤).

وقد استدل ميرلوبونتي على المعنى الوجودي للكلام بما جاءت به التحليلات الحديثة لأمراض "فقدان النطق" aphasie ، إذ تبين له أن الكلمة عندما تفقد معناها تتغير حتى في مظهرها الحسي، "إنها تبدو خالية من أي مضمون" (٨٥) . وهذا يؤدي بنا إلى معنى وجودي للكلام: ففي بعض أمراض فقدان النطق إذا أعطيت المريض اسم لون من الألوان وطلبت إليه أن يستخرج هذا اللون من عينات ممثلة موجودة أمامه، فإنه يكرر اسم اللون دون أن يتمكن من تنفيذ ما طلب منه. وهذا يعني أن الكلمة قد فقدت شيئا. ونحن لا نقول أنها فقدت دلالتها أو

(83) Ibid.
(84) Ibid.
(85) Ibid.

معناها بل نقول أن تلك الكلمة الدالة على اللون قد أصبحت بالنسبة للمريض غريبة وخاوية. ومع ذلك لوحظ أن هذا المريض لم يفقد القدرة على تداعى المعانى إذ بإمكانه أن يردد أسماء الألوان الأخرى أو أسماء ما يرتبط بها من أشياء (٨٦).

وهذا يؤكد أن علاقة الكلمة بمعناها ليست علاقة خارجية للترابط بين دال ومدلول بل إن المعنى يقطن بداخل الكلمة التى هى دال ومدلول فى نفس الوقت. كما يؤكد على أن اللغة ليست مصاحبة خارجية للعمليات الفكرية.

ويرتكز ميرلوبونتى على نتائج أبحاث "فقدان النطق" فى تبرير حدس الماهية. فمثل هذا الحدس لا يمكن إلا على مستوى الأسماء (أى مستوى تسمية الأشياء). وهذا يعنى أن الفيلسوف ليس بوسعه أن يتكلم عن الماهيات إلا بثمن استسلامه للكلمات.

والتسميات (أو الأسماء) - مثلها كمثل التجريد - هى الحدس الذى يولد الوعى بالماهية. وهذا الوعى بالماهية لا يمكن أن يكون تمثلا حتى وإن كان موضوعه ملموسا. فالتمثل أنموذج أتوجه من خلاله إلى الماهية، والماهية تظل دائما وراء التمثلات.

---

(٨٦) هذه الظاهرة المرضية ذكرها ميرلوبونتى نقلا عن أبحاث العالم الألمانى جولد شتاين. Ibid

ويمكننا أن نطرح هذا التساؤل: ألا تؤدى قوة الخيال عند الفينومينولوجيين والوجوديين إلى خلق الموضوع الذى نتناوله؟

لا شك أن هذا يبتعد عن تطلعات أى مذهب فلسفى ينتهج منهج الوصف. فالفيلسوف هوسرل - كما رأينا - يؤكد على أن الماهية ليست نتاجا للفكر نتوصل إليه بالتجريد. إنها اكتشاف وليست اختراع.

ولكن، على الرغم من التسليم بأن الماهية (الفينومينولوجية) لا نحصل عليها بالتجريد إلا أن الوصف الفينومينولوجى هو الذى يكون (أو ينتج) أنموذجه فى النهاية. يقول ميرلوبونتى:

"إن التعبير خلاق دائما، وهو لا ينفصل أبدا عن موضوعه" (٨٧) .

ونحن نقبل هذا التصريح طالما أن الإلتزام باللغة يجعلنا منفذين لكل ما تقترحه من عمليات عقلية (٨٨) .

إن المبدأ المنهجى الفينومينولوجى ينص على أن "كل وعى هو وعى بشىء ما". ولم يكن هذا الشىء من نوع المعطيات اليقينية التى

(87) Ibid., P. 448.

(٨٨) نذكر بهذا الصدد أن كانط لا يتمثل المستقيم دون أن يرسمه، لذا فهو يرسمه قبل أن يُعْمِل فيه انتباهه!

أدركها ديكارت بضوء العقل أو بالقدرة على إصدار الحكم عندما شاهد من النافذة قبعات ومعاطف تتحرك فتأكد من خلالها أن أفرادا من البشر يتنزهون (٨٩) . ذلك لأن يقين الوعى الفينومينولوجى يتمخض عن خلق وليس يقين معطيات. والعالم الفينومينولوجى لا وجود له، إذ أن الوجود لعالم تخلقه الفينومينولوجيا. وهو عمل أنجبته اللغة لا عن تعمد أو قصد.

ومن خلال عرضنا لهذا الفصل عن الكلمات والأشياء يتضح أن الفكر يميل تارة إلى جانب الأشياء، وهو الفكر الصورى par images : وفيه كانت الكلمة علامة على مدلول هو شيء أو فكرة، وكان التصور والتمثل مترادفان، وكانت الأفكار تعرض على نمط الأشياء ولذا اتصفت التصورات بالثبات، كما انعكست أنماط الحركة البشرية فى تحليل حركة الكون.

وتارة أخرى كان يميل الفكر إلى جانب الكلمات. وفيه لم تكن الكلمة مجرد علامة أو أداة بل حدث فى سياق يهدف إلى تحقيق غاية باطنة. فهى تتوجه بنا نحو الحى وتصلح لترجمة المشاعر، وتستمد قوتها من الأفكار لا من الأشياء ومن الرموز العميقة لا من أنماط السلوك المنبثق عن احتياجات العمل.

---

(٨٩) ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥١م ، ص ص ١٠٤ - ١٠٥.

فى الحالة الأولى كانت الكلمة لا يربطها بالمدلول إلا علاقات ثانوية (أو خارجية extrinsèque) . ولم يكن لها من قيمة سوى استخدامها فى التواصل. فهى مجرد أداة تتجه بنا نحو الأشياء وتسوقنا إلى التطبيقات العملية. وتستند تلقائيا إلى المفاهيم الرياضية.

وفى الحالة الثانية (حيث يميل الفكر إلى جانب الكلمات)، لم تعد الكلمة علامة حقيقية. إنها تجسدت "الفكرة" فأصبحتا وجهين لعملة واحدة. فهى لا تشير إلى الفكرة من الخارج بل تعبر عنها كما تعبر عنا قسمات وجوهنا.

الأولى تستبدل المثالية بالواقعية رغما عنا كما تساوى بين المخ والعقل وتجعلنا نعتمد فى فكرنا على الإستدلال التمثيلى، وفى هذا انحدار للفكر قلما نشعر به * .

أما الثانية، فإنها تسمعنا صوت الوجود الخالص لأن "الفكرة" نمط للحركة الذاتية يبعث الحياة فى نسيج مقالى منظم تكون فيه الغلبة لروح التأليف Synthèse على حساب التحليل.

---

* من المعروف لدى المناطقة أن الاستدلال التمثيلى يؤدى إلى نتائج ظنية.

الفصل الثالث

لغة الفلاسفة

إنه من المؤكد أن العقل يحرز تقدما كبيرا
لدى عدد قليل من الحكماء !

ڤولتير

الفصـــل الثـالــث
لغـــة الفـلاسفـــة

لا شك أن المجال اللغوى يمثل جزءا هاما من الخبرة الحياتية بوجه عام. ولا شك أن اللغة التى نتحدثها بما تتضمنه من أحكام سابقة، مصيبة أو خاطئة، وبما توحى به دلالاتها الصوتية، وبما تتضمنه أصول كلماتها من دلالات واقعية أو وهمية هى التى توجه فكرنا وتقوده.

فالكلمات ليست مجرد علامات بسيطة. إنها تتآذر مع الفكر، وتوجه مسيرته، وتحدد جنسيته فى اللحظة التى يود فيها أن يثبت جدارته ويؤكد وجوده (١) .

وحسبنا أن نشير - فى هذا الصدد - إلى ما أدت إليه اللغات الأوربية من تأثير موجه لمسار الفكر الفلسفى فى عصوره المختلفة: إذ ليس هناك شك فى أن إحلال اللغات الوطنية محل اللغة اللاتينية فى القرن السابع عشر قد ترتب عليه فتح آفاق جديدة وغلق آفاق قديمة.

---

(١) راجع أيضا :

Y. Belaval: "Les Philosophes et leur langage" Op.Cit., PP. 86-89.

فالفيلسوف ديكارت يعتذر لقرائه عندما اضطر أن يكمل باللغة اللاتينية نصا كان قد بدأه باللغة الفرنسية، وذلك عندما كان يتناول موضوعا أقرب إلى الفكر المدرسى. وقال فى اعتذاره "أأسف بسبب اضطرارى لتغيير اللغة هنا لأنى أحاول أن أحسن التعبير فى هذه النقطة" (٢) .

وعلى العكس من ذلك، فإن منطق البور رويال Port-Royal وهو يرفض بعض المسائل المدرسية بحجة عدم نفعها يشير إلى "أن التعبير عن هذه المسائل باللغة الفرنسية لا يعلى من شأن فلسفتنا بل يقلل من قيمتها" (٣) .

والفيلسوف ليبنتز يقارن اللغة الألمانية بغيرها من اللغات الأوربيــة، ويؤكد على أن جذور شجرة الفلسفة تنبت فى ألمانيا لأنها المكان الطبيعى والأصيل. وغنى عن البيان أن خصائص اللغة الألمانية هى التى أضفت خصوبة على الفلسفة الألمانية لما لتلك اللغة من قابلية للحركة تفتقر إليها سائر اللغات الأوربيــة (٤) . ففيها تتعدد المترادفات وتكثر الألفاظ المشتقة بالإضافة إلى أن العديد من الكلمات يحمل أكثر من معنى.

---

(2) AT., IV, 349.

(3) Antoine Arnauld & Nicole: "La logique ou l'art de penser".

(4) Belaval, Op.Cit., P. 87.

وعلى سبيل المثال، فإن كلمة قيمة Valeur يقابلها باللغة الألمانية مصطلحان هما Geltung و Wert . وربما كان هذا - فى نظر البعض- علة ازدهار نظرية القيم فى ألمانيا (٥).

وفى اللغة الألمانية أيضا كلمة Schuld تعنى دين (بتسكين الياء) Dette كما تعنى أيضا خطأ Faute . وقد استفاد نيتشه من هذا الإزدواج فى المعنى فى بعض نصوصه بكتاب "أصل الأخلاق".

وللحق، فإن بعض هذه المزايا تتمتع بها لغات أوربية أخرى: فالكتاب الفرنسيون يستفيدون من وجود معنيين متباعدين لكلمة Faute : فهى من الممكن أن تشير إلى خطأ بسيط erreur ، كما تشير أيضا إلى خطيئة Péché . وفى اللغة الروسية تشير كلمة Lôz إلى خطأ بسيط erreur كما تعنى أيضا الكذب" mensonge وفى اللغة الروسية أيضا تترادف كلمة "لغة" langue مع كلمة " شعب" Peuple وليس هذا غريبا، فكلاهما مسئول عن التوجيه والريادة إن فى الخلق أو فى الإبتكار.

وعلى الرغم مما لكلمات اللغة من دور فى دفع مسيرة الفكر، إلا أن الفكر مع ذلك يبدو وكأنه مسير بالقوة الباطنة للغة. وهو ما لا

---

(5) Ibid.

يمتلكه الإنسان فى اكتسابه لأى لغة أجنبية!

يقــول دوستـويفسكـى:

"ليس من الممكن أن نصل إلى أعماق
الفكر الذى تخبئه لغة أجنبية وذلك ببساطة
لأنها ستظل أجنبية بالنسبة لنا" (٦) .

وإذا انتقلنا إلى نصوص الفلاسفة، فإننا نلاحظ وجود تيارين فلسفييــن يلتقى كل منهما مع نمط من أنماط الإستخدام اللغوى:

<u>الأول</u> : يلتزم بالملموس، ويتجه نحو الأشياء، ويتخذ من الكلمات علامات عليها، كما يختار من الكلمات ما يمكنه من "التمثل الواضح" الذى يضمن توصيله أو التواصل به مع غير المتخصصين.

<u>والثانى</u>: يميل نحو الفكر المجرد، ويصطنع من الكلمات تعبيرات فكرية، كما يستخدم المصطلحات التخصصية ليعبر بها عن واقع قد يتعذر تمثله، ولكنه - مع ذلك - فى نظره - أكثر أصالة.

الأول يتجه نحو هندسة للواقع تجعل الإنسان سيدا علـى الطبيعـة

---

(6) DOSTOÎEVSKI (1821 - 1882)
أديب وفيلسوف روسى - راجع :
Dictionnaire Philosophique, Éditions du progrès, Moscou.

وممتلكا لها، والثانى يتآخى مع الفن، ويعتمد على الإثارة، ولعله لا يكشف عن الحقيقة بقدر مشاركته فى التعبير عما تفرضه الحياة من هم وقلق ! (٧) .

ونتوقف عند ديكارت باعتباره خير من يمثل التيار الأول: وقد وقع اختيارنا على التامل الثالث فى كتاب "التاملات فى الفلسفة الأولى" وعنوانه "فى الله وأنه موجود".

وتتسلسل الحجج فى هذا التامل على النحو التالى:

الوجود الوحيد الذى أتاكد منه هو وجودى. وقد كانت نقطة البداية عندى هى الأفكار. فى مرحلة أولى أميل إلى اعتبار هذه الأفكار أنماطا أو أحوالا تمر بها ذاتى.

وأنا الآن أبحث عن مضمون هذه الأفكار استنادا إلى المبدأ الذى يقرر بأن للعلة الفاعلة وجودا واقعيا أكثر من معلولها، وأن المعلول لا يستمد واقعيته إلا من العلة.

---

(٧) راجع أيضا "مستقبل الفلسفة" فى :
Lévi - strauss, claude: "L'Homme Nu". (Éd. Plon 1971), P. 572.

وبالنسبة لمضمون أفكارى أجد تفاوتا ظاهرا : فالبعض منها يمثل لى أعراضا والبعض جواهرا. غير أن وجود الأعراض متعلق بوجود الجواهر. فالأولى لا وجود لها بدون الأخيرة، ومن ثم، فالأخيرة بها وجود أكثر من الأولى. وبناء على ما تقدم فإن فكرة الإله بها وجود أكثر من الجواهر التى تستند إليها.

وإذا فحصنا مضمون فكرة الإله، فإننا نجد أن "اسم الإله يشير إلى جوهر لامتناه، أزلى، ثابت، مستقل، واسع العلم، عظيم القوة، عن طريقه كان وجودنا وخلقنا أنا وجميع الأشياء الموجودة".

وإذا كان من الممكن أن أكون أنا الجوهر المفكر خالقا لأفكارى عن الجواهر، إلا أنه من غير الممكن أن أكون أنا الجوهر المتناهى خالقا لفكرة الجوهر اللامتناهى، ولذا فلابد من أن يوجد خارجا عنى علة لامتناهية هى الله، هو الذى خلقنى وخلق فىّ فكرة الجوهر اللامتناهى.

إن فكرة الله فكرة حقيقية لأنها تمثل كيانا واقعيا: فاللامتناهى لا يمكن أن يكون نفيا للمتناهى مثلما كان السكون نفيا للحركة، والظلام نفيا للضوء. إذ ليس من الممكن أن يكون الأكثر نفيا للأقل. فنحن لا نصل إلى الأقل إلا انطلاقا من الأكثر: وعلى هذا، فإن الأكثر شىء واقعى خصوصا وأنى أنا الأقل، (فأنا أعترف بأنى غير كامل). كيف يُقبَل إذن

أن تكون فكرة الكائن الكامل ناتجة عنى أنا الكائن الغير كامل؟

يتضح إذن أن فكرتى عن الإله واضحة ومتميزة وواقعية بالمقارنة مع أفكار أخرى غامضة ومضطربة مثل فكرتى عن الحار والبارد. فهذه الأخيرة تمثل لى واقعا هشا لا أتمثله إلا باللاوجود، فالحار يعنى لا وجود للبارد والعكس.

ويلاحظ القارىء لهذا "التأمل" أن ديكارت كان يصنف الأفكار كما تصنف الأشياء حسبما لها من مضمون ولما لوجودها من مبرر: فمن الأفكار ما يماثل موجودات العالم المحسوس(ادراك وصور حسية)، ومنها ما لا يشبه تلك الموجودات (ما يتصل بالإرادة والوجدان)، ومنها ما يجمع بين خصائص هاتين الفئتين (مثل الأحكام).

وبعبارة أخرى، فإن فحصما لدى من أفكار يستلزم تصنيفها فى أنماط أربعة كما يلى:

١ - فكرة الله
٢ - فكرة الأشياء الجامدة
٣ - فكرة الملائكة والحيوانات
٤ - فكرة البشر

وألاحظ أن النمط الثانى من الممكن أن يكون من صنعى أما الثالث والرابع فهما قد ينتجان عن الجمع بين الأول والثانى.

أما إذا قسمنا الأفكار إلى فطرية وعرضية وزائفة، فإنها من الممكن أن ترد إلى ثلاث علل ممكنة "الله" و"العالم" و"الأنا".

ومما له دلالة بهذا الصدد أيضا تسلسل درجات الوجود بالنسبة للأفكار. وهى من أسفل إلى أعلى تبدأ بالأفكار المتصلة بالأعراض ثم الجواهر ويعلوها فكرة الإله. ويبدو أن هذه الأنماط تترابط بعلاقات عليه. فالجواهر علة الأعراض، وكل الجواهر مدينة فى وجودها لفكرة الإله.

وربما ظهر من هذا السياق أنه ترديد لأضرب التصنيف التقليدية إلا أن الجانب السيكلوجى كان مميزا للعمل الديكارتى خصوصا إذا عقدنا مقارنة بسيطة مع ليبنتز. إذ من المعروف عند ليبنتز أن درجة الوجود للفكرة تتوقف على عدد الأفكار التى تتضمنها. والتضمن هنا تضمن صورى فى مقابل التضمن العلى عند ديكارت.

ومن الملاحظ - على الرغم من ذلك - أن نمط اللغة الذى استخدمه ديكارت يعتمد على تصوير الفكرة وتشييئها والتعامل معها انطلاقا من تلقائيتنا التجريبية. فعاداتنا اللغوية تخضع للتجريب ولديها تمثل جاهز للأفكار.

يقـــول ديكـــارت :

"إن نفسى تواجه بقتامة صور الأشياء التى
تحدث فيها عماء، فلا تتذكر بسهولة السبـب

الذى من أجله كانت الفكرة التى لدىّ عن
كائن أكثر منى كمالا لابد وأن توضع فىّ
بواسطة الكائن الكامل ذاته" (٨) .

ومع ذلك، فإن النفس المنتبهة ليس بإمكانها أن تدرك الإله اللامتناهى! وذلك لأن كلمة الإدراك أو الفهم (وهى باللغة الفرنسية Comprendre) تتضمن وفقا للإشتقاق اللغوى تطويقا للموضوع بحدود جامعة لا تنجح فى التطاول إلى "اللامتناهى" (٩) . فنحن نلمس الجبل ونعجز فعلا عن تطويقه بذراعينا. وهنا تتدخل الصورة image ، أقصد صور الأشياء الحسية، وهذا من شأنه أن يقلل من وضوح الرؤية كما يشكل سدا يحول بيننا وبين "التصور"، فيبتعد اللامتناهى أو يصبح موجودا بالقوة: فمثاله الإمتداد المتخيل والأعداد الخيالية والقسمة غير المنتهية، وكلها تذكّر بما فينا من قصور وما بنا من طموح.

وعلى الرغم من هذا، فإن ديكارت يحاول اقناعنا فى أكثر من موضع من كتاباته بأن لديه أفكارا واضحة، وكأنه لم يقع فريسة لكلمات اللغة!

---

(8) A. T., 1X, 38.

(9) A. T., 1X, 210.

غير أن القارىء لنصوص ديكارت ليس أمامه إلا أن يتحفظ على المصطلحات الديكارتية ومضاعفاتها لما يلاحظه من أنها فى مجموعها تشتق من الكم: ويظهر ذلك من الإشتقاق اللغوى لكلمة Comprendre ، وأيضا مصطلحات مثل "محدود" و "لا محدود" و "لامتناهى" وغير ذلك. وكأن ديكارت يحكم على نفوسنا بأنها لا تتجاوز التمثلات الزمكانية ولا تنطلق مباشرة إلى الماهية الخالصة. ولعله فى هذا يسير فى ركاب القديس توما الإكوينى وغيره من اللاهوتيين الذين أكدوا على فشل "أولئك الذين يحاولون الإحاطة بأسرار الذات الإلهية فى مجموعها دفعة واحدة عن طريق الفكر وكأنهم يدركونه عن بعد" (١٠) .

وينزلق ديكارت فى المصطلح الصوفى أحيانا عندما يتناول الكمالات الإلهية. وهو عندئذ لا يستخدم "الفهم" Comprendre ، وإنما يقول: "نحن نتأملها ونكبرها" (١١) .

ويظهر مما تقدم أن نمط الروح الهندسية أو الفيزيائية الذى ينتمى إليه ديكارت *، يقدم لنا فكرا يحاول التجرد من الحس والخيال إلا أنه يظل متجها نحو أشياء العالم الخارجي. وتتجه هذه الروح إلى

(10) A. T., 1X, 90.
(11) Nous Contemplons, nous admirons. A. T., VII, 114.

* من المعروف أن ديكارت يرد المادة إلى المكان الهندسى وبالتالى يرد الفيزياء إلى الهندسة.

تمثل الأفكار فتحللها وتركبها وترتبها وتدخلها فى استدلال. ومن خلال هذا الإستدلال يبدو ضآلة تأثير اللغة! فاللغة تغيب وراء العادة (عادة الإستخدام) ووراء الصور، وإذا تعتمت الصورة فإن ثقل الكلمات يصبح محسوسا. وعندئذ يحتاج الإستخدام إلى إعادة نظر، فينبثق التساؤل عن المصطلحات وما يمكن أن تقدمه التفسيرات، مع الإستعانة بالإشتقاق اللغوى وقواعده (١٢) .

غير أن هذا المنهج التحليلى الديكارتى لا يلبث أن يزول بعد ديكارت، وعندئذ سيتضخم الإحساس باللغة. إذ لم يعد هناك حاجة إلى تمثل الفكرة، بل لم يعد هناك حاجة لوجود "فكرة" عن موضوع حتى نتمكن من الحديث فى هذا الموضوع!

ونحن لا يمكننا أن نعرف أن لدينا فكرة عن شىء - قبل أى تحليل - لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به. وهل يمكن أن يكون لدينا فكرة عن شىء لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به؟

سيتغير نمط الحوار المقالى بعد ديكارت إذن، وتبدأ سيادة تيار فكرى أكثر التزاما باللغة، وسيظهر هذا فى تناول الفلاسفة للمشكلات الميتافيزيقية الكبرى. ولكى يتضح هذا الأمر سنعقد مقارنة بين موقفى

---

(12) Belaval: Op.Cit., P. 102.

ديكارت وليبنتز من مشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى هى مشكلة الحرية. وسنرى أن ديكارت يسترشد بإحساس باطن -Un sentiment "vif interne" كما لو كانت كلمة "الحرية" متعذرة على التمثل. أما ليبنتز فإنه لتمسكه بالشكل Forme ينتقل من تضمن إلى آخر حتى تظهر "الحرية" متضمنة فى الضرورة المنطقية، وتظهر بالتالى قوة اللغة.

يقول ديكارت فى التأمل الرابع:

> "الواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية "مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود.
>
> ومما يبدو لى هنا جديرا بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى، مهما تبلغ من كمال وعظمة، الا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى ـ
>
> أما الإردة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها.

فمع أن هذه الإرادة أعظم فى الله مما هى
فىّ أنــا – فإنها على الرغم من هذا لا تبدو
لى فى الله أكبر مما هى فىّ –
ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن
نفعل الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبته أو أن
ننفيه، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه ..
إن حريتى فى اختيار أحد الطرفين وإيثاره
على الآخر تزيد بمقدار ما يكون عندى من
الميل إليه" (١٣) .

من الملاحظ فى هذا النص أن ديكارت يستبعد دور العقل فى عملية الإختيار الحر. فالعقل متناه والارادة لامتناهية، وتدخل العقل يتسبب عنه تحدد الإرادة. و"حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل، وإنما تعرف بتجربتنا لها" (١٤) . إذ "من الخطأ أن نشك فيما ندركه "جوانيا" ونعلم

---

(١٣) د. عثمان أمين : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، سبق ذكره، ص ص١٧٥ - ١٧٧.

(١٤) د. عثمان أمين : "مبادىء الفلسفة"، سبق ذكره، ص١٣٣.

بالتجربة وجوده فى أنفسنا" (١٥) .

ومن سمات الإستخدام اللغوى فى هذا النص كثرة الكلمات المشتقة من الكم. فالإرادة "ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود". وحرية الإختيار "كبيرة"، ولا أتصور "أوسع وأرحب منها".

ونلاحظ أخيرا أن كلمة "الحرية" ذاتها لم تستنفد أى قدر من الحوار المقالى. ويرى ليبنتز أن ديكارت لم يكن جادا فى التمييز بين العقل والإرادة لولا أن هذا التميز لا يخلو من بريق! فالأفكار عند ديكارت طبيعية فطرية ثابتة، والعقل مستقبل لأشعة ربانية وليس عقلا فعالا * ، أما الإرادة فهى مفقودة داخل هذا السياق.

وإذا انتقلنا إلى ليبنتز، فإننا نجد أن "الحرية عنده تعرف بتلقائية الكائن العاقل" (١٦) .

ولا يعنى العقل مجرد "الإدراك الواضح" فقط، فهو يضطلع بجميع التحديدات الوجدانية والباطنة على اختلافها. والكيان النفسى فى

---

(١٥) نفس المرجع، ص ١٣٥

(16) ROBINET André: "Leibniz", (Éd. Seghers, Paris 1968), P. 64.

* Voir : BELAVAL, Op.Cit., PP. 26-28.

مجموعه هو الذى يثرى فى كل فعل من أفعاله، وهو الذى يعرف ذلك الفعل، وهذا الكيان لا يمكن أن يرد إلى التمثل الواعى على اعتباره مثلا أعلى.

وعلى هذا فنظرية ليبنتز عن الإرادة ليست عقلانية، كما أن الحافز المحدّد للإرادة لا ينبغى أن يكون بالضرورة تمثلا واضحا للذهن.

لقد كان ليبنتز حريصا على الحفاظ على عنصرين أساسيين فى كتاباته عن الحقيقة الميتافيزيقية للإنسان:

أولا: لا ينبغى النظر إلى الفعل الإنسانى على اعتباره مجردا عن الهدف أو "السبب الكافى"، فهذا الأخير هو الذى يضمن حسن الاختيار.

ثانيا: إن وجود السبب الكافى لا يعنى بالضرورة أن أفعالنا حتمية.

وليس الإنسان مستقلا بأفعاله كما ادعى ديكارت (١٧)

ويرى ليبنتز أن الوعى بهذا الاحساس بالاستقلال مرده إلى أننا لا ندرك أسباب اتخاذ القرار. وإذا كنا مستقلين بحق، كان من السهل علينا

---

(١٧) يقول ديكارت : "لقد فزنا عن طريق الارادة بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا".

ديكارت، مبادىء الفلسفة، سبق ذكره، ٣٧، ص ١٣٠

أن نتوغل فى أعماق ذواتنا لنعرف أصل ماهيتنا. "إننا لا نتمثل الأفكار التى تحكم أفعالنا لمجرد أننا نريد ذلك. إنها تتكون فينا، بنا، وفقا لطبيعتنا وليس وفقا لإرادتنا". (١٨) فنفو سنا هى ذلك الكيان المستقل الروحى الذى يتمكن من إنتاج جميع أفعاله التى تقررت سلفا (فى العقل الإلهى) والتى لا دخل للإرادة فيها (١٩) .

صفات الله متضمنة فى جوهره، وهى تظهر فى كمال أفعاله. وإذا لم يكن باستطاعة الإله عدم خلق العالم الذى تمثله بعقله باعتباره قمة الانجاز، فلا شك أن فى هذا كمال حريته. فالحرية لا يتصورها ليبنتز منفصلة عن العقل!

والإرادة فى احتفاظها بكمالها إنما تقدم إنجازا كاملا، ويتجلى سموها فى إبداع عالم هو ثمرة عقل كامل.

وحرية المخلوقين تنبثق عن كون الخالق جل شأنه حرا. فالإنتقال من إمكانية الوجود إلى تحقق الوجود إنما يكون بمشيئته. وقد يقال: إذا كان الكون فى مجموعه حرا لكونه خلق بحرية، فإن المخلوقات الموجودة فيه ليست حرة خصوصا وأن وجودها فى العالم إنما كان

---

(18) Leibniz: "Essais de Théodicée", dans: (Paul Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz, Ed. Alcan, (1900), PP. 339-340.

(19) Ibid.

نتيجة اختيار ليس اختيارها. غير أن وجود "المخلوق" فى هذا العالم يعنى حصوله على كمالات وماهية تضمن ظهوره فيه. فتركيب "الجوهر" يتضمن قانون ما يطرأ عليه من تغير.

ولذا، فإذا كانت وقائع المستقبل فى عداد الممكن Contingent ، إلا أن حدوثها، مع ذلك، يقينى وضرورى (٢٠) .

إن أساس الحرية هو الممكن. وهذا الممكن إنما يخضع لمبدأ السبب الكافى الذى يعنى أن الفعل المختار هو الأحسن. ومن بين الممكنات فإن ممكنا واحدا هو الضرورى لأن كل شيء قد تم تنسيقه سلفا.

وإذا كانت أحداث عالمنا قد تأكدت فى العلم الإلهى، فإن أيا من هذه الأحداث لا يتصف بضرورة مطلقة. فالتجربة شرط لظهور ما يكمن فيها، وفعلها يكون وسطا بين الحرية التامة والجبر المطلق.

وخلاصة القول أن الحرية عند ليبنتز هى تلقائية الجواهر الذكية فى إطار التدخل الضرورى للعقل وفى حدود الإمكانات الظاهرة والباطنة، ولا مجال للزعم بإستقلالية الإرادة. وهذا يعنى أن النفس فى مجموعها

---

(20) Robinet: "Leibniz ", Op.Cit., P. 62.

تعتمد على ذاتها دون أن تستقل ‑أفعالها. فأفعالنا تخضع لمؤثرات داخلية غير محسوسة رغم ما يؤكده إحساسنا الباطن من استقلالية هذه الأفعال: فمؤشر البوصلة الذى يرنو دائما إلى التحرك "بحرية" صوب "الشمال" دون أى سند أو عائق يجهل الحركة الصامتة للمادة الممغنطة (٢١)! وبقعة الزيت التى "تختار" الشكل الدائرى إذا سكبت على سطح الماء لم تتعلم الهندسة! (٢٢)

مما تقدم يتضح دور اللغة ونمط الحوار المقالى المميِّز لتناول ليبنتز لمسألة الحرية. فقد نجح ليبنتز فى تحويل هذه المسألة الميتافيزيقية إلى مشكلة لفظية. وتظهر قوة اللغة فى انتقاله من تضمن لفظى إلى آخر على عكس التضمن العلى الذى وجدناه عند ديكارت: فصفات الله متضمنة فى جوهره. وفى كمال أفعاله كمال حريته. وحرية الخلق متضمنة ى حرية الخالق، وتركيب الجوهر يتضمن قانون ما يطرأ عليه من تغير.

ومن المعروف أن الفيلسوف ليبنتز قام أيضا بجمع العديد من التعريفات كما اقترح علينا تعريفات جديدة. ويقوده فى ذلك الفكر الأعمى الذى لا يسترشد بالحدس رغم اهتمامه الشديد بصورة الإستدلال.

---

(21) Leibniz: "Oeuvres", Op.Cit., 50, P. 113.
(22) Ibid: 403, P. 339.

وفى كتابات ليبنتز نجده يتحدث كثيرا عن أهمية الصورة فى الإستدلال، وينبه إلى أهمية الإستدلال القياسى على وجه الخصوص رغم معارضة الديكارتيين له.

كان ليبنتز يعتقد إذن فى إمكانية البرهان الفلسفى الحقيقى (٢٣) .

وإذا كان الأنموذج الذى تحمس له ليبنتز هو المنطق الصورى الأرسطى، وأيضا نمط الإستدلال الرياضى، فإن هذا الأنموذج بدا غير كاف للفيلسوف هيجل، إذ رأى فيه شكلا فارغا وميتا لا يصلح لنفس تمتلىء بالحياة!

صحيح أن البراهين الفلسفية لا تقوم إلا بكلمات اللغة، غير أن الكلمة عند هيجل لم تعد علامة بل أصبحت موضوعا - فى - الفكر objet en pensée ، وهذا الموضوع يماثل "النفس" بما له من غائية داخلية تبعث الحياة فى المقال.

وكانت أصالة الفيلسوف هيجل، فى مواجهة لفظة لغوية، لا تنحصر فى تثبيتها بتعريف أو الكشف عن اشتقاقها اللغوى، بل مواجهتها بعكسها : وجود X لا وجود ، كم X كيف.

---

(٢٣) على عكس الفيلسوف كانط كما سيأتى بيانه ص ١٤٤

وقد استطاع هيجل بهذا المنهج أن يتجنب الصوريه الآليه وأن يجعل الحياة تتدفق مع مسار العملية الفكرية بعد أن كانت تتسم بالشكلية والجمود. فالحركة الجدلية تتم فى قلب الألفاظ بتلقائية ذاتية على عكس حركة الإستدلال الرياضى أو المنطق الصورى. وفى هذا يقول الفرنسى المعاصر لوسيان هير: "إن النقلة التى قام بها هيجل مفعمة بدفء الحياة" (٢٤) .

وكان المعجبون بالفلسفة الهيجلية، مثلهم كمثل الخصوم، يتفقون على أن هيجل يبدأ بالمجرد. ويرى المعجبون أنه يتجاوز التجريد ويبحث فى الأعماق، فى حين يرى الخصوم أنه يظل حبيسا فى قفصه. وهو - على أى حال - لا يمنح كلماته أى تعريف يجمدها ويعزلها عن الصيرورة. ولا شك أن فى هذا إرهاصا أو تسبيقا للنمط الوجودى أو البرجسونى كما سيأتى بيانه.

ولا يخفى على الدارس المدقق لنصوص الفلسفة المعاصرة ضخامة الدور الذى تضطلع به اللغة عند المعاصرين حيث تبتعد بنا المصطلحات الفلسفية عما نألفه فى المصطلح الدارج.

---

(24) Lucien Herr (1864-1926).

ذكره

Yvon Belaval: Op.Cit., P 105

ونتوقف عند مصطلح "العدم" Néant الذى تناوله عملاقان من عمالقة الفكر المعاصر هما هنرى برجسون ومارتن هيدجر. الأول خصص له جزءا من الفصل الرابع فى كتابه "التطور الخالق" نشر سنة ١٩٠٧م. والثانى تناوله فى نص بعنوان "ما الميتافيزيقا؟" ظهر سنة ١٩٢٩م (٢٥) . وترجع قيمة هذين النصين إلى إمكانية مضاهاتهما. فقد يظهر لنا أن هيدجر ربما كان متابعا لموقف برجسون وربما حاول تجاوزه:

فى كتاب "التطور الخالق" يطرح برجسون عددا من الصور عن العدم منها أن "العدم بساط يفترشه الوجود" وأنه "يحتوى الوجود كما يحتوى الوعاء ما به من غذاء"، أما الوجود "فهو ما ينقشه التطريز على نسيج الكانفاه" (٢٦) . ونتساءل: هل نتصور العدم؟ والجواب: لا، لأننا فى هذه المحاولة نتصور زوال شيء ما، أى نتصور الزوال، وهو ما لا يمكن تصوره.

ونحن أيضا لا نتمثل العدم، لأن موضوع التمثل غائب. وإذا كنا نرغب فى استعادة خبرات فانية، فالأمر هنا من قبيل الرغبة أو الذاكرة وليس الفكر. يقول برجسون:

---

(25) "Qu'est-ce que la métaphysique". Dans: Cahier de l'Herne "Martin Heidegger" (Éd. de l'Herne, Paris 1983).

(26) "L'Évolution Créatrice". Op.Cit., P 299

"إن ما يسلب عنه الوجود بكلمات مثل
"العدم" أو "الخلاء" لا يدخل فى نطاق الفكر
بل الوجدان. وربما اقتربنا أكثر من الصواب
إذا قلنا إنه صبغة وجدانية للفكر" (٢٧) .

وهكذا يتضح أن "العدم المطلق" فكرة زائفة!

والنفى لا يتساوى ذهنيا مع الإثبات. ففكرة "الإستبعاد" ماثلة فى الأول من دون الأخير، وهى ترد إلى موقف سيكلوجى للنفس يناهض إثبات شىء ما لشىء أو لشخص معين. ولذا فليس القاسم المشترك بين النفى والإثبات هو مجرد استخدامهما لألفاظ اللغة. فقد يظهر أن الإعتقاد فى العدم مدين إلى "عوامل وجدانية واجتماعية وعملية هى التى تبرر صيغة النفى" (٢٨) . ومع ذلك، فإن كل مبادرة إنسانية تبدأ من الإحساس بـ "عدم وجود" أو "غياب معين" تستهدف تعويضه.

وانطلاقا من هذا المعنى النسبى فإن العمل الإنسانى يماثل ما يكوّنه التطريز على نسيج الكانئاه.

أما هيدجر فيرى أنه من التناقض أن نسأل عما يكون عليه "العدم".

---

(27) Ibid.: P. 305.
(28) Ibid., P. 321.

والقول بأن العدم موجود قول متناقض لأن العدم سلب، وهذا ما يقره العقل.

وإذا قيل أن "لا" النافية هى التى أوجدت العدم فى قولنا "لا وجود"، فإن وجود العدم يكون لفظيا من ناحية، ومن ناحية أخرى يفترض هيدجر أن يكون العكس هو الصحيح أى أن يكون العدم هو المحتِّم لظهور النفى فى اللغة (٢٩) . ومع ذلك، فإن هيدجر يصر على عدم وضع كلمة "عدم" Néant فى جملة : لا كمحمول فى قضية أو موضوع أمام فعل الكينونة être .

وإذا كان المنطق لا يوصلنا إلى العدم، فمن الممكن أن نلجا إلى لغة العامة. لأن العدم ينبغى أن يوجد بطريقة أو بأخرى وإلا فما كان لنا أن نجعله موضوعا لبحثنا الان (٣٠) .

إننا نعرفه، لأننا نتحدث عنه دائما بطريقة أو بأخرى، وبالتالى يضع له هيدجر هذا التعريف المبدئى: "العدم هو نفى قاطع لكل وجود" (٣١)

---

(29) M. Heidegger: "Qu'est-ce que la Méta Physique", Op.Cit., PP. 49, 54.

(30) Ibid., P. 50.

(31) Ibid.

ونحن إذا أمعنا النظر فى هذا الوجود المنفى، فإننا لن نتوصل إلا إلى "العدم المتخيل"، لذا علينا أن نفتش عن خبرة أصيلة يظهر فيها "العدم المعيش".

وإذا كانت مبادىء العقل رافضة للعدم، وكان العدم متعذرا على التصور فلا يبقى سوى "الوجدان" باعتباره خبرة أصيلة تستوعب العدم ولا ترفضه.

أما "الوجود"، فعلى الرغم من أننا لا نمسك به فى ذاته، إلا أننا نشعر بكوننا فى أحضانه. ويتجلى هذا الشعور فى الإحساس بالملل على الطريقة الشائعة لدى عامة الناس وخاصتهم، وهو يفضى إلى القلق.

وينبغى الإعتراف بأننا نواجه العدم من خلال الإحساس بالقلق (٣٢) ، نقول "القلق" لا "الخوف"، لأن هذا الأخير خوف من كذا وأمام كذا، فى حين أن ماهية القلق لا تتحدد بموضوع ولا تتوقف على علة محددة (٣٣) .

---

(٣٢) من المعروف أن علماء النفس لا يوافقون على أن يكون العدم علة للقلق إلا من حيث كونه يند عن الفكر impensable .

(٣٣) الإشارة هنا إلى القلق بمعناه الفلسفى، وهو إن تحدد بموضوع أو توقف على علة لإستتبع هذا عودة إلى التمثل، تمثل هذا الموضوع وتلك العلة.

والدليل على أن العدم علة القلق أننا إذا سألنا أنفسنا عن موضوع هذا الإحساس بالقلق حال انتهائه جاءت الإجابة: "لا شيء" (٣٤) . وإذا سألنا: من عانى خبرة القلق؟ جاء الرد مشيرا إلى مجهول هو الذى سبر المعاناه، ويعبر عن هذا المجهول بضمير لا يتشخص فى فرد بعينه هو man فى اللغة الألمانية. وهذا الضمير المحايد يصبح الواقع الإنسانى الخالص عند هيدجر (٣٥) .

ويظهر مما تقدم أن العدم مصاحب للوجود وليس نفيا للوجود. فنحن يخرسنا القلق ويطوينا العدم. فلا نقوى على نفى الوجود عنه أو اثباته له، لأن (العدم) لا يحتمل أى صياغة لغوية تضعه إلى جانب فعل الكينونة. ولا يعنى هذا أن يكون فى القلق فناء للموجود فى مجموعه بل إن الموجود يترنح ويتأرجح ويغيب بسببه (٣٦) .

إن ما يخلفه العدم من نفور هو الذى يسبب تنحى الموجود. وماهية العدم هى هذا النفور المؤدى إلى التنحى (٣٧) .

---

(34) Ibid., P. 52.

(٣٥) هذا الضمير المحايد هو on فى اللغة الفرنسية و one بالانجليزية. ومثاله فى اللغة العربية الدارجة : "الواحد" شاعر بقلق أو بضيق أو بفرح ... الخ.

(36) Ibid., PP. 51, 52.

(37) Ibid., P. 52.

وإذا كان العدم هو تنحى الموجود وانزوائه ونفوره، فإن هذا يعنى أن "العدم يؤدى إلى الفناء" أو أن "العدم هو الفناء"، قضية تحليلية وفيّه لمبدأ الهوية.

وأخيرا ينبغى أن نعترف بأن القلق هو الذى انتهى بالوجود إلى حافة العدم: (لم القلق؟ الإجابة: لا شىء!).

صحيح أن الوجوديين يفاخرون بتجاوزهم للمنطق وقسر اللغة عند تصديهم للتحدى البارمنيدى الشهير: "اللاوجود موجود". ولكن أليس قسر اللغة ظاهرا فى الصياغة اللغوية لماهية العدم - عند هيدجر - بما تتضمنه من وفاء لمبدأ الهوية (المنطقى) ؟

ويظهر مما تقدم عن هيدجر أن اللجوء إلى لغة العامة وإلى الوجدان بهدف الوصول إلى الواقع الإنسانى الخالص يكاد يتواصل مع ما رأيناه عند برجسون من حيث ما للتجربة المعيشة عنده من أهمية قصوى تتكشف للوجدان.

وهذا التوجه الجدلى الذى نجده أيضا عند "شيلر" يهدف إلى إفحام الخصم بالكلام، وفيه تتأكد قيمة كلمات اللغة، غير أن الفهم عند

شيلر لا يرتبط بالوجدان بل بالمشاركة الوجدانية * .

ومما تقدم فى هذا الفصل ندرك أهمية اللغة فى الإستدلال الفلسفى بوجه عام، كما ندرك تغاير أنماط الفلاسفة وفقا لاختلاف نمط الإستخدام اللغوى.

وقد رأينا أن اتجاه النفس نحو الأشياء يُظهر الأفكار الحسية، فيأفل بريق اللغة، وتغدو الكلمة علامة حائرة، ويتحول الفهم إلى صناعة تستهدف جعل الإنسان سيدا على الطبيعة. ولكن عندما تحاول النفس أن تتخطى التمثلات وتنقاد وراء اللغة بما تشمله من علوم الإشتقاق أو النحو أو غيرها، عندئذ تتأكد قيمة كلمات اللغة وتثمر البحوث المستندة إليها: فما أكثر ما استطاعت كلمة أن تحرك بحثا أو تثير مشكلة فلسفية، وما أكثر الكلمات التائهة التى تداولها الإستخدام الشائع ثم تناولها الفلاسفة فأثْرت وصححت المفاهيم أو أحدثت تقاربا أو تكاملا أو تركيبا لتاليفات جديدة. ولمَ نذهب بعيدا؟

---

* شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : ماكس شيلر، فيلسوف ألمانى ولد فى مدينة ميونخ. والمشاركة الوجدانية هى التعاطف. وقد نبه هيدجر إلى أن التعاطف ليس ظاهرة وجودية أصيلة، لأنه هو نفسه يحتاج إلى تأسيس، هو ما كشف عنه التحليل، أعنى "الوجود - مع" بإعتباره مقوما أنطولوجيا للوجود - فى العالم.
راجع : ريجيس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، سبق ذكره، ص٨١.

فالملاحظ أن قواعد اللغة تمارس إلزاما تلقائيا يجعلنا ننتقل من الفعل باحثين عن الفاعل حتى يتكشف لنا المفعول، أو ننتقل من الفاعل إلى صياغة الفعل حتى يبرِّر لنا المفعول. وهكذا يظهر دور الإسم والفعل أيضا: فقد "قيل مرارا أن منطق أرسطو قد تأسس على عَرَضٍ تاريخى هو: وجود فعل الكينونة فى اللغة اليونانية"(٣٨) .

أما الحرف، فدوره عظيم أيضا: فالفيلسوف كانط يحدثنا عن "الأشياء - فى - ذاتها" وسارتر يحدثنا عن "الموجود - فى - ذاته" و"الموجود - ل - ذاته"، وكل مصطلح من هذه المصطلحات مدين بمفهومه للحرف الذى يربط بين طرفيه (٣٩) .

ومن الأمثلة الدالة على قيمة الحرف أيضا ما ينشغل به الفلاسفة والسياسيون فى أحاديثهم عن الحرية. إذ يشتد الصراع بين المتشدقين بالحرية والمتحمسين لها عندما تدخل الحروف. فيكون التساؤل عن حرية مَن ؟ ولمن ؟ ولمَ ؟ أو تسمع من يحدثك عن حكم الشعب بالشعب وللشعب، وغير ذلك من شعارات، ظاهرها فيه الرحمة!

---

(38) Belaval: Op.Cit., P. 86.

(٣٩) من المعروف أن "الأشياء - فى - ذاتها" يشار إليها فى اللغة الفرنسية بكلمة واحدة هى noumènes، أما المصطلحان الآخران فيلزمهما إضافة الحروف. فهما باللغة الفرنسية le pour-soi, l'en-soi على الترتيب.

الفصل الرابع

المصطلح الفلسفي

من رمى أحدا بـ "اللفظية" ، فقد باء بها هو الآخر!

إيفون بيلاڤال

الفصل الرابع
المصطلح الفلسفى

تختلف مناهج البحث الفلسفى عما نجده فى التخصصات العلمية المتعددة. ومن أهم أوجه الإختلاف ما يتصل بالمصطلح. فإذا كان المصطلح العلمى يتصف بالتحديد النافى للجهالة والغموض، ربما لأنه أكثر ارتباطا بوقائع محسوسة، فإن المصطلح الفلسفى يصفه الفرنسيون بأنه متعدد المعنى Polysémique أو Plurivoque.

ومن هنا كان تحديد المعنى أو تعريف المصطلح هو نقطة الانطلاق الأولى بالنسبة للتفكير الفلسفى. إذ لابد من كشف غموض الموضوعات وتحديد مراميها قبل أن يتناولها النظر والتأمل. أما "إذا تجاوزت الموضوعات نمط مسيرة الفكر، فإنها تفقد دلالتها وتضيع معالمها وتطمس (بضم التاء وفتح الميم) ما بينها من علاقات" (١) .

لابد إذن من تحديد الموضوعات: فإذا كان الجغرافى أو المؤرخ يستخدم كلمة "دولة"، أو "تاريخ" لكى يتحدث عن تاريخ اليونان القديمة أو اقتصاد الدول الأوربية فى القرن التاسع عشر مثلا، فإن على دارس الفلسفة أن يهتم أولا بتحديد المعنى الدقيق لكل هذه

(1) Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception, Op.Cit., P. 425.

المصطلحات حتى يتضح الفرق بين "الدولة" وبين "الأمة"، وكذلك يتضح معنى "الحكومة"، فيتمكن عندئذ من متابعة ما كتبه أفلاطون وأرسطو أو هوبز وروسو أو هيجل بخصوص هذه الموضوعات.

أيضا لابد من التمييز بين "التاريخ" باعتباره صيرورة وتطور وبين "التاريخ" باعتباره معرفة تمتلىء بها كتب التاريخ. كما ينبغى أن نتساءل عن إمكانية البحث فى "تاريخ الطبيعة ككل"، وهل هذا البحث التاريخى ينبغى أن ينصب على حالات مفردة وأحداث جزئية مثل ثورة بركان أو ظهور أنواع جديدة على سطح الكرة الأرضية! وقد نضطر إلى البحث فى تأصيل كلمة "تاريخ" فى اللغة الاغريقية حتى نجد تبريرا لاستخداماتها الخاصة والدراجة (٢) .

وإذا كانت العلوم التجريبية مثل الفيزياء والكيمياء تتوصل إلى "قوانين" و"نظريات" ابتداء من "التجربة" الحسية وباستخدام "التجريب"، فإن الفلسفة عليها أن تبدأ تفسيرا وتحديدا لهذه المصطلحات الأربعة. فتكشف عن علاقاتها المحتملة خصوصا وأن مفاهيم "القانون" و

---

(٢) كلمة Historiè فى اللغة اليونانية تعنى تنقيب وإعادة تركيب لأحداث الماضى يخضع لقواعد خاصة. وهو لا يعنى إذا مجرد كتابة "الأرشيف" رغم أن هذا الأخير كان دائما بمثابة المادة الخام التى ينهل منها المؤرخ. واللفظ اليونانى يتعارض مع لفظ Geschichte عند الالمان. إذ أن هذا الأخير يشير إلى "الحوادث الماضية".

"التجربة" تتجاوز مجال المعرفة العلمية فى حديثنا عن القانون الأخلاقى والقانون الجنائى والتجربة الأخلاقية والتجربة الصوفية ...الخ.

ونحن إذا لم نلتزم بهذا الحرص المبدئى على تحديد المفاهيم فإنه ليخشى من أن نخلط بين أشياء متغايرة تجمعها ألفاظ متجانسة، وعندئذ فإننا قد ننسب إليها نفس الصفات مما يترتب عليه الوقوع فى التناقض وسوء الفهم، وهو ما ينبغى أن يتحاشاه الفيلسوف.

وفى هذا يقول برانشفيك Leon Brunschvicg : "ليس فقط لفظ الجلالة "الله" هو الذى يترك دلالته الذهنية لدى البعض غامضة وظنية رغم سهولة التلفظ به وترديده بل إن ألفاظا أخرى ترتبط بجلاله تحتاج هى الأخرى إلى إيضاح وتحديد مثل "الخير"، و "الحق" و "العالم" و "الروح" و "الفرد" ألخ. إننا لانكف عن استخدام هذه الألفاظ ولكن بأى دلالة وبأى معنى ؟ هذا ما لم نفطن إلى التساؤل عنه" (٣)

و"يظهر للعديد منا أن كلمات اللغة التى درجنا على النطق بها محصنة ضد أخطار الغموض واللبس. كما يظهر لنا أنهم يحتمون باللغة وكأنها تتحدث بدلا منهم. وهذا ما يفسر لنا حركة التراجع أو إعادة النظر التى قادها الفلاسفة المعارضون للنزعة الإيقانية من أمثال سقراط

---

(3) Brunschvicg Léon: "Héritage de mots, héritage d'idées", P.U.F, Avant-propos, P.VI.

وديكارت وهيوم وكانط. فهؤلاء قد شرعوا فى إزاحة ما علق باللغة من غموض وأخضعوا ألفاظها للفكر الناقد" (٤) .

ولم يكن طموح الفلاسفة قاصرا على إجراء تعريف للمصطلحات كما زعم الشاعر فاليرى Paul Valéry حين قال عن الفلسفة إنها "فن ترتيب الكلمات المستعصية على التعريف فى سياق مقبول وجذاب" (٥) ، إذ يشهد على فساد هذا الزعم كل من تعمق فى قراءة المؤلفات الكبرى فى الفلسفة مثل "الجمهورية" و"طيماوس" لأفلاطون و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت، و"نقد ملكة الحكم" لكانط وغير ذلك.

إن طموح الفلاسفة إنما يستهدف حل المعضلات الكبرى التى تواجه يقظة الوعى البشرى منذ القدم مثل معضلة الوجود، وما وراء العالم المحسوس، ومثل معضلة المعرفة وإمكاناتها وحدودها، ومعضلة الغايات البشرية والمصير والواجب الأخلاقى.

ولا شك أن الفلاسفة فى تناولهم لهذه الموضوعات يستفيدون من إنجازات العلوم الطبيعية والرياضية والبيولوجية السائدة فى زمانهم كما

---

(4) Ibid.

(5) Huisman D.: "L'Art de la dissertation Philosophique", (Éd. SEDES. Paris 1965), pp. 86-87.

يستفيدون من إمكانات التقدم التكنولوجى المتاحة، ويخضعون بالدرجة الأولى لعبث الخطوب وسخرية القدر. و"تاريخ حياة ووفاة سقراط هما تاريخ الظروف الصعبة التى تفاقمت بعد معارضة الفيلسوف لآلهة المدينة، أقصد رموز المجتمع من رجالاته، وأيضا ذلك المطلق الجامد الذى يقدمون إليه القرابين" (٦) .

ولعل هذا ما واجهه فلاسفة محدثون من أمثال الإنجليزى فرنسيس بيكون الذى أصطدم بأصنام طالما أعاقت الفكر وأخرت انطلاقه، وكان عليه أن يسميها بأسمائها الحقيقية (٧) ، وأن يكون التزامه بالأشياء أكثر من التزامه بالكلمات الدالة عليها. فهذه الأخيرة وإن كانت محل نظر الفيلسوف إلا أنه يبقى على البعض منها ويستغنى عن البعض الآخر ثم يرتب ويصنف، فتظهر تعريفات جديدة ومفاهيم مبتكرة تشمل موضوعات متعددة مثل الإدارك والتذكر والخير والشر والفن والتكنولوجيا والزمان والمكان والعدالة والدولة والموت والحياة وحتى اللغة ذاتها التى يستخدمها الفيلسوف كأداة تواصل بينه وبين البشر.

---

(6) Merleau-ponty: "Éloge de la Philosophie", (Éd. GALLIMARD, Paris 1960), P. 42.

(٧) الإشارة هنا إلى أصنام أو "أوهام" بيكون الشهيرة، وهى أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح.

وإذا تساءلنا عن تلك اللغة، وعما إذا كانت بالضرورة لغة اصطلاحية يكتنفها الغموض، فإننا نقول هى عند البعض لغة الحياة اليومية تتسم بالوضوح وتبتعد عن الغموض وعند البعض الآخر لغة اصطلاحية متخصصة.

فإذا تصفحنا كتابات مالبرانش أو جورج باركلى، فإننا نقرأ لغة الحياة اليومية. وإذا تصفحنا كتابات هيجل أو هيدجر، فإننا نتقابل فورا مع لغة اصطلاحية متخصصة.

ولا يمكن النظر إلى الفريق الأول باعتباره محتكرا للوضوح. فالفيلسوف هوسرل يجعل من الوضوح ضمانا ومعيارا، إلا أنه يعبر عن فكره بلغة غامضة ! وعلى العكس من ذلك كان برجسون يتوجه نحو "الديمومة" التى لا تمسك بها كلمات اللغة، ومع ذلك يستخدم لغة شائعة ومتداولة.

ويلاحظ أن نفس المؤلف من الممكن أن ينتقل من اللفظ الواضح إلى المصطلح التخصصى أو العكس: فالقارىء للتأمل الديكارتى الثالث يجد عودة إلى المصطلحات المدرسية مثل "الصورى" و"الموضوعى" و"السامى". والقارىء لمؤلفات سارتر يلاحظ دورا متميزا للغة ابتداء من "المتخيل" وحتى "نقد العقل الجدلى".

نحن إذن أمام لغتين، ولا نملك إلا أن نخضعهما للفحص.

وفيما يختص باللغة الواضحة ينبغى أن نعلم أن الوضوح بوجه عام يستلزم إلقاء الضوء على ما كان غامضا. ويتم هذا عندما يندرج الجنس تحت نوعه أو عندما نستخرج من المعطيات ما يلزم عنها بالضرورة.

فالرياضيات تتضمن المنطق، والأوجه الثلاثة الظاهرة للمكعب تتضمن الأوجه الثلاثة المختبئة. ونتوصل إلى هذا دون تجريد أو تحليل أو تركيب تماما مثل ما يحدث عندما تكتشف الأضداد عند هيجل.

ومما تقدم يظهر لنا أن الوضوح لا ينطلق من العناصر إلى الكل بل من الكل إلى العناصر. فالوعى الفلسفى لا يعبر عن ذاته بكلمات بل بجمل. والجمل قد تكون واضحة فى حين أن الفقرة تظل فى مجموعها غامضة. ووضوح النص الفلسفى يختلف عن وضوح قصيدة شعرية أو رواية أدبية. ففى هذه الأخيرة نضع فى اعتبارنا قوة التعبير فى حين أن الاهتمام الفلسفى ينصب على قيمة التصورات. وعلى هذا فليس من الممكن أن نجد تفسيرا عاما ومحايدا للنص الواضح أو الغامض لأن هذا التفسير يعتمد على موقف القارىء الذى يضىء الصفحة أو يسلط عليها الغموض، كما يعتمد على طبيعة النص سواء أكان فلسفة أو رواية أو شعرا.

ومن هذا المنطلق، إذا كان القارىء ذا حس شاعرى، فإن صفحة من كتابات نيتشة تبدو له أكثر وضوحا من نص للفيلسوف باركلى، هذا على الرغم مما هو معروف عن غموض كتابات نيتشه!

ونتساءل : هل كان نيتشه فيلسوفا أم شاعرا ؟ مفكرا أم فنانا ؟ هل نتابع قراءاته بالعقل أم بالوجدان ؟

يرى بيلاڤال Belaval أننا لو نزلنا بمستوى الجدل الذى امتلأت به كتابات نيتشه، وأعدنا صياغته فى أسلوب غير بليغ، فإنه لا شك سيفقد بريقه ويفقد وضوحه وقد يفقد مصداقيته (٨) . وقل نفس الشىء بالنسبة للفيلسوف برجسون:

فنحن لو انتزعنا من نصوص برجسون هذا الجانب البلاغى الذى يتمثل فى المحسنات اللفظية والعديد من الصور البلاغية، عندئذ يتبين لنا أن الفلسفة البرجسونية ستعجز فى مواجهة الإعتراضات الموجهة إليها (٩) .

ويظهر فى ضوء ما تقدم أنه لا يكفى أن نردد مع ليبنتز أن

---

(8) Beleval y.: "Les philosophes et leur langage", Op.Cit., P. 142.

(9) Ibid.

"المقال الواضح هو ما انتظم بناؤه وتحددت معانى حدوده" (١٠) ، لأن درجة الوضوح تكاد تتوقف على طبيعة الإستعداد المعرفى لدى قارىء النص أو سامعه.

ومهما يكن من شىء فرغم أن الفلسفة تعكف على تناول موضوعات صعبة إلا أن الأمانة تقتضى أن يمارس مجهود الفلاسفة من خلال لغة سهلة. ومن المعروف أن اللجوء إلى اللغة المتداولة لم يكن عائقا يمنع من تناول المشكلات المعقدة ومواجهتها بعمق. ومع ذلك، فإن اللغة الواضحة لها مغباتها وزلالتها:

فالوضوح ليس تبسيطا. ومع ذلك فإن الرغبة فى زيادة الوضوح قد تكون دافعا لزيادة التبسيط فى عرض المشكلات. واستخدام اللغة الدارجة يتولد عنه أمان خادع. فالموضوعات العقلية التى تشير إليها تلك اللغة والخبرات التى تقرها إنما تؤسس على شواهد دارجه مما يترتب عليه عدم القدرة على مواجهة المشكلات التأملية! وهنا تنحدر الفلسفة إلى مستوى "فلسفات التنوير فى فرنسا" حيث ينطبع الفكر بطابع علم النفس الذى به كانت تحل جميع المعضلات الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية والفنية والمنطقية ... الخ *.

---

(10) Leibniz: "De Stilo Nizolii", PP. 6,7.Cité par Belaval: Ibid., P. 140.

* راجع خصائص أسلوب عصر التنوير ص ص ١٣٤ - ١٣٧

وبدافع الوضوح أيضا يستعير المفكر من عالم الأشياء ما يضفيه على الأفكار المجردة ليقربها من ذهن القارىء، ثم لا يلبث أن يقع هو نفسه فى الخلط بين المجرد والمستعار. ولذا فإن التمثل الذى ييسره الوضوح اللغوى قد ينزلق إلى هاوية الخطأ وسوء الفهم. فالفيثاغوريون وقد استعاروا النُقاط لتمثل الأعداد، لم يكن بإمكانهم قبول مفهوم العدد الأصم le nombre irrationnel (١١)

ومع ذلك، فمن المعروف أن "اللغة الاصطلاحية"، لحرصها على استخدام ألفاظ محددة المعنى، تساند هى الأخرى مقولة الوضوح.

وإذا كانت لغة الفلسفة تحرص على الوضوح، فإن لغة العلم تحرص على الوضوح والموضوعية أيضا. فالتقدم العلمى فى مجموعة لا يفسر إلا باعتباره مجهودا مستمرا يستهدف الإنتقال من التعبير expression إلى الرمز Signe ، وذلك حرصا على الموضوعية. واكتساب اللغة هو النواه الأولى لتكون المعانى والدلالات. ولانقول إن جميع التعبيرات والتسميات تنتظم حولها بل نقول إنها جميعا ترد إليها. إذ لا تتكون الخبرة بدون اللغة.(١٢)

---

(11) Belaval: Ibid., P. 143.

(12) Merleau - Ponty: "Phénoménologie de la perception", Op.Cit., P. 10.

وبالنسبة للعلوم نلاحظ أن للغة وظيفة مزدوجة، فهى وصفية وتفسيرية فى نفس الوقت. والوصف ينصب على الملموس الذى لم يرمز له برمز. وهو إجراء مؤقت لأن كل أشياء التجربة وكل مراحل العمل التجريبى وكل مفاهيم الرياضة وعملياتها الأولية لابد وأن تسمى بأسماء، أى يرمز لها برموز.

ولا يشترط أن تكون تلك الألفاظ مشتقة من اللغة اليونانية أو اللاتينية أو مأخوذة من اللغة المتداولة، اللهم إلا على مستوى التفسير فقط explication . وقد يضطر الباحث المعاصر إلى تغيير بعض المصطلحات التى ترتبط بدلالات لها تاريخ إذا كانت هذه الدلالات لا تتفق والمعنى الذى يقصده. هذا بالطبع عندما يكون العالم قد انتقل من مجال التحقق إلى مجال النظرية.

وإذا كانت التعريفات الأمبيريقية تنطلق من الشىء المعرف إلى الكلمة، لذا فإنها لا تتغير إلا بفعل التدقيق التجريبى. وهذا الأخير هو المبرر لمعقوليتها، وهو الذى يجعلها تنتظم تدريجيا فى سياق نظرى.

والكلمة تسهم فى تكوين الخبرات العقلية وتسهم أيضا فى تكوين تمثلاتنا عن العالم الخارجى.وهى اللبنة الأولى فى الإنجاز الفلسفى، ولذا جاء المصطلح الفلسفى مفتقرا إلى ما يبرر استمراره خصوصا وأنه تعبير عن استبطان حالات الشعور ومفاهيم الميتافيزيقا ولا يتوقف إلا على الاستخدام اللغوى.

ومن المعروف أن تعدد اللغات قد خلف تكثر المصطلحات الفلسفية، فى حين أن المصطلح العلمى يضرب بجذوره فى معطيات التجربة الموضوعية، وهو من ثم أكثر استمرارا، ولا يخضع لتقلبات التعدد اللغوى.

وإذا قارنا مجهود طالب الفلسفة بما يبذله طالب العلم من مجهود فإننا نجد هذا الأخير ينتقل من الواضح إلى المتميز distinct لأنه ليس بإمكانه التقدم من الغامض إلى المتميز!

صحيح أن مفاهيم "المثلث" و"القوة" و"الأزوت" و"الخلية" ألخ تزداد تحديدا وثراء كلما أكثر الباحث من إجراء التجارب وكلما أحاط بالعديد من النظريات. غير أن هذه المفاهيم لو كانت غامضة من البداية لما استطاع أن يتقدم فى بحثه قيد أنملة. والمعرفة العلمية بوجه عام ليست ظنية، بل إنها تتقدم بطريقة أكيدة ومنهجية.

أما الفلسفة، ففضلا عن كونها مجالا ينعدم فيه التحقق، يكون الانتقال فيها من الغامض إلى الواضح ولا يسير التقدم فيها بطريقة أكيدة أو منهجية. وفى هذا يرى جان ڤال Wahl أن مصطلحات براقة مثل "ترانسندنتالى" و"مطلق" تستمد بريقها مما يكتنفها من غموض وما

يطرأ عليها من معان متعددة (١٣) . فالمصطلحات الميتافيزيقية تكتظ بماضيها الفلسفي، ولا يزال المؤلفون يطوعونها وفق اتجاهاتهم المذهبية حتى يتغير مضمونها بعد أن تثقل عواهنها كثرة التحديدات العقلية.

وإذا أخضعنـا للفحـص مصطلحـات مثـل "جـوهـر" Substance و"ماهية" essence و"ظاهرة" Phénomène و"الشـيء فـي ذاتـه" noumène و"المتسامى" transcendantal ، لوجدنا أن لكل منها دلالة وجدانية إلى جانب دلالتها الفلسفية.

فالجوهر ثمين والماهية ثابتة والمتعالى يضن علينا بأسراره والشيء فى ذاته متمتع باستقلاله، والظاهر عكس الباطن الخ (١٤) . وليس من المؤكد أن هذه الدلالات الوجدانية التلقائية لا تؤثر على أحكام الفلاسفة وأبحاثهم. هذا من ناحية.

---

(13) Cité par: Belaval Y.: Op.Cit., P. 148.

(١٤) يعـرف الفارابى الجوهر كما يلى : "والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التى هى عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة وهى التى يتباهون فى اقتنائها مثل اليواقيت واللؤلؤ ... أما فى الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه الذى هولا فى موضوع أصلا ويقال على كل محمول عـرف ما هو هذا المشار إليه. (كتاب الحروف للفارابى ص٩٧ - ١٠٠).

ذكره : د. محمود فهمى زيدان : "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت سنة ١٩٨٥م، ص١٥٩.

ومن ناحية أخرى إذا أردنا أن نتقدم نحو معرفة معانى تلك المصطلحات فإننا قد نلجأ إلى الاستخدام الدارج أو الاشتقاق اللغوى، وكلاهما لا يكفى. وإذا لجأنا إلى قاموس متخصص، فكثيرا ما يشتمل التعريف على مصطلحات تحتاج بدورها إلى تعريف، وتكرار النقلة هنا من شأنه أن يبدد المعنى الواضح أو يقلل من شفافيته. وحتى لو تحقق لنا الامساك بالمعنى الذى ظنناه واضحا، فإن استخدام نفس المصطلح يختلف من سياق لآخر ومن فيلسوف لفيلسوف. وقد قيل بحق أن كلمة "مشاركة" participation لا يمكن أن تعرّف إلا بمذهب أفلاطون كله (١٥) . وهنا تظهر مفارقة:

فأنا لا أتآلف مع المصطلحات إلا من خلال المذهب الفلسفى الذى وردت فيه تلك المصطلحات، كما أننى لا أعرف المذهب الفلسفى إلا إذا عرفت المصطلحات!

ونخلص مما تقدم إلى أن المصطلح الفلسفى لا معنى له خارج النص، وأن المعنى يتضح تدريجيا بتكرار وروده فى السياق. واستخدام المصطلح فى أكثر من موضع يمكّن المعنى من الرسوخ فى الذهن، كما أن العثور عليه فى أكثر من مذهب يجعلنى أقترب من تعريفه. وكثيرا ما أمسك بمعنى اللفظ قبل صياغة التعريف، ولكن، هل يتحدد المصطلح

---

(15) Belaval Y.: Op.Cit., P. 152.

بصفة نهائية؟

يتعـذر الرد بالايجـاب على هـذا السـؤال، فنحـن هنـا أبعد مـا نكـون عـن التعـريفات الوضعيـة، ومع ذلـك، فالحـد يستقـر مـع التعود. إذ تتحدد ردود الأفعال تجاهه، وعندئذ يرتكز المعنى على تمثل يساعـدنـى فـى فهم اللفظ بدرجة تمكننى من استخدامه أو متابعة السياق الذى استخدم فيه.

ولنعلم أنه كلما كان اللفظ ميتافيزيقيا كلما كان متكثر المعنى وكان أكثر تلبسا بالغموض.

ولنعلـم أيضـا أن محـاولـة تبسيط لغة الفلاسفة وتلخيص النصوص طريق سهل، ولكنه يمتلىء بالمخاطر لأنه قد يفقدنا للأبد معرفة الأصل، فما نسمعه عن شخص معين لا يغنينا عن مواجهته حتى نسبر أغواره عن قرب.
لابد إذن من مواجهة النص.

ولكن، إذا كنا سنعاند فى قراءتنا للنص، وإذا أردنا أن نمسك بمعنى كل سطر من سطوره، فإن مثلنا كمثل "المنبت" الذى لا قطع أرضا ولا أبقى ظهرا! لذا علينا بالصبر والتريث، دون استرخاء أو توتر. فالحصاد لا يأتى إلا بعـد النضج. وليعلم الباحث أنه مهمـا استحكمـت

الحلقات أو تعذر الفهم فإن الرؤية الواضحة آتية دون ريب.

وفى هذا ينصح "فيلسوف الوضوح" بقراءة كتابه "مبادىء الفلسفة" ثلاث مرات، "فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات ظهر لها حل متى أعيدت القراءة" (١٦).

ولكن، هل التمعن فى قراءة النصوص الفلسفية يقودنا إلى تعريفات عامة ويقينية ؟

إن التعريفات العامة تعريفات تقريبية. وهى تشير فقط إلى المجال المتضمن لمعنى اللفظ. وعلى هذا، فاللفظ يشير إلى أطروحة عامة قبل أن يصبح تصورا. وعلى القارىء أن يفكر وأن يتدبر. ومن هنا كانت ضرورة مواجهة النصوص الأصلية للفلاسفة بتفكير وتدبر - مع ما فى ذلك من صعوبة أحيانا. وتأتى الصعوبة من عجز القارىء عن استعادة الحدث الفلسفى كما عايشه صاحبه:

ففى حين كان من السهل على الفيزيائى أو البيولوجى أن يعيدا تجارب جاليليو أو سوامردام *. إذا أرادا، إلا أن أحـدا لا يقـدر علـى

---

(١٦) ديكارت : "مبادىء الفلسفة"، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٠، ص ص ٦٤ ، ٦٥.

* Swammerdam J. عالم حشرات هولندى (١٦٣٧ - ١٦٨٠م).

تقمص اللحظة الفكرية التى عاشها أرسطو فى كتابته لأى فصل من فصول كتاب "ما بعد الطبيعة"، وكذلك لا يقدر أحد على تقمص اللحظة الفكرية التى عاشها كانط أثناء كتابته لفصول كتاب "النقد". فالإنجاز الفلسفى يشترك فيه القلب والعاطفة إلى جانب العقل. وقد يقع تحت تأثير الرغبات الملحة أو الأوهام، كما قد يقع فريسة لنوايا سيئة أو رياء أو تظاهر أمام الآخرين!

يقول شوبنهاور فى مقدمة كتابه: "العالم كإرادة وتمثل":

> "إن هذه الفلسفة الجامعية تنوء بعشرات المصالح ومئات الاعتبارات. فهى تتقدم معاكسة لاتجاه الريح، واضعة نصب عينيها خشية الرب ومشيئة الحاكم ومتطلبات الناشر ومصلحة الطلاب والمحافظة على صداقة الزملاء" (١٧) .

ويقول كوندياك عن الفلاسفة بعد أن أكد مسئوليتهم عن فوضى الاستخدام اللغوى:

---

(17) Huisman D.: "La Philosophie en 1500 Citations", (Éd. F. Nathan, Nantes 1963) No. 67,P. 12.

"إنهم لا يجيدون الحديث فى كل شىء
رغم أنهم لا يتركون شيئا ـ . وهم يتصفون
بتوقد الذهن والتفرد ونفاذ البصيرة، ومع ذلك
يتعذر فهمهم. وكثيرا ما يتطلعون إلى قناع
يضفى عليهم مسحة من الغموض ويحجب
معارفهم الصحيحة أو المزعومة. ألم تكن
"الرطانة" Jargon هى لغة الفلسفة على
مدى قرون عديدة؟" (١٨).

ومهما يكن من قيمة هذا النص لكبير الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (١٧١٥ - ١٧٨٠)، فإنه - مع ذلك - يثير مشكلة الرطانة الفلسفية Le Jargon Philosophique التى تحتاج منا إلى إيضاح.

والرطانة (لغة) هى الكلام الأعجمى، كلام لا يفهمه الجمهور، فهو مواضعة بين اثنين أو أكثر. وظهرت الرطانة فى الفلسفة نتيجة لحيرة المترجم. ويتكشف ذلك على وجه الخصوص فى الترجمة من اللغة

---

(18) Condillac: (logique II, IV. Introduction), Cit/par: Yvon Belaval, Op.Cit., P. 171.

اليونانية إلى اللاتينية [١٩] . كما أننا نعلم أيضا ما بذله المدرسيون من جهد لنحت مصطلحات تتكافأ فى المعنى مع مصطلحات أرسطو.

ولاحظ بيلاڤال Belaval أن الجزء الأكبر من غريب المصطلح الفلسفى الفرنسى هو أساسا لاتينى الأصل. ومن أمثلته: الماهية Quiddité والكمال الأول entéléchie والصفة النوعية eccéité وصفة واجب الوجود aséité .

كما لاحظ أن أكثر المصطلحات الفلسفية غموضا هو ما ترجم عن الفلسفة الألمانية: إذ لم تظهر كلمة الشيئية choséité فى اللغة الفرنسية إلا ترجمة لكلمة Dingheit الألمانية، وكذلك كلمة الوجود المتعين l'être-là ظهرت ترجمة لكلمة Dasein . ومن المعروف أن

---

(١٩) نشير بهذا الصدد إلى المساجلات التوسكولانية Tusculanae Disputationes لصاحبها ماركوس توليوس شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م)، كاتب وفيلسوف رومانى من نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية. وكان شيشرون يمزج الفلسفة بالبلاغة مما يحقق الاستخدام الأمثل للمعرفة البشرية فى نظره. فالفلسفة تقدم المعرفة، والبلاغة تجعلها ذات أثر، وكل منهما لا غنى له عن الآخر، وبدونه يعجز الآخر عن التأثير. والانسان العظيم هو صاحب السيادة على الاثنتين. نقلا عن د. عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية" مكتبة مدبولى - القاهرة - الطبعة الأولى ص ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

اللغة الألمانية ذات قدرة عجيبة على الحركة، إذ لا شيء أسهل من تركيب ألفاظ جديدة (٢٠).

أما اللغة الانجليزية، فإنها لم تصدّر إلينا أى رطانة فلسفية والسبب فى ذلك أن عصر ازدهار الفلسفة الإنجليزية، وهو القرن الثامن عشر، كان يسخر من المصطلحات المتكلفة. ولأن الفلسفة التجريبية الانجليزية بوجه عام لا تحبذ مثل هذه المصطلحات خصوصا وأنها تميل إلى المحسوس، وأخيرا لأن من خصائص اللغة الانجليزية "ثبات الألفاظ" (٢١).

وإذا كان لنا أن نقارن المصطلحات المتخصصة Jorgon بالمصطلحات المتداولة، فإننا نلاحظ أن لكل فئة من هذه المصطلحات ما يرتبط بها من خبرة فى ذاكرة العباد وما تتضمنه من نغم يثير الوجدان. وهذا يعنى أننا نشير إلى ثقافة تاريخية تنبثق عنها حجج أو اعتراضات أو شواهد جاهزة لها دور منظم للاستدلال والفهم. ومن ثم فنحن نفهم عن طيب خاطر موقف كوندياك من الفلسفة والرطانة الفلسفية، إذ أن هذا الموقف قد انبثق عن خصائص العصر (عصر التنوير)، وهى خصائص عبّر عنها بيفون Buffon وفولتير وكانط

(20) Belaval Y.: Op.Cit., P. 156.
(21) Ibid., P. 157.

إلى جانب كونديياك، وكلها تجمع على ضرورة الابتعاد عن التكلف فى الأسلوب.

ففى الخطبه الافتتاحية التى ألقاها بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨م) فى الأكاديمية الفرنسيه (٢٥ أغسطس سنة ١٧٥٣)، وهى الخطبة التى اشتهرت فيما بعد باسم "خطبة الأسلوب" يقول بيفون:

"الأسلوب الجميل ليس جميلا إلا بكثرة ما يقدمه من حقائق بالإضافة إلى الجمالات العقلية التى يتضمنها وأيضا جميع العلاقات التى يتكون منها. وهى فى مجموعها حقائق نافعة بل ربما كانت أكثر فائدة للنفس الإنسانية من الحقائق المتعمقة".

ويقول فى نفس الموضع:

" لا شيء أكثر تعارضا مع الجمال الطبيعى من الجهد الذى يبذل فى التعبير عن أشياء عادية أو معروفة بطريقة خاصة

ومبالغ فيها. إن هذا يهبط بمستوى
الكاتب" (٢٢) .

ومن المعروف أن نظرية بيفون فى كتابة النثر مستقاة - كما يقول هو نفسه - من خلال قراءاته لمؤلفات معاصريه من رواد عصر التنوير الذين اشتهروا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر على وجه الخصوص (٢٣).

أما فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م)، فقط هبط بدور الفيلسوف إلى المستوى العملى الذى ينحصر فى التوجه والتوجيه إلى أعمال الخير. ومن ثم لم يعد بحاجة إلى مصطلح متخصص يعبر به عن الأسرار أو يكشف به عما استغلق من جوانب الواقع.

يقول فولتير عن دور الفيلسوف:

"إن الفيلسوف الحقيقى يحرث
الأرض الجرباء، بل يكثر من المحاريث، ويحث
على زيادة النسل. وهو يُشغل الفقير ويغنيه
ويحنو على اليتيم - ولا ينتظر جزاء من

---

(22) GENDROT F.: "Auteurs Français" (18e Siècle), Hachette, Paris 1966, PP. 306-308.

(23) Ibid., P. 306.

أحد، ويقدم للبشر كل ما يستطيعه من
خير" (٢٤) .

كما يبدو أن فولتير لا يأبه بالحكماء التقليديين. فهو يكتب لأحد أصدقائه فى ٢٨/٤/١٧٦٦، وكان يتحدث عن الموسوعة الشهيرة * :

"إنه لمن المؤكد يا صديقى أن العقل
يحرز تقدما كبيرا، ولكن ليس ذلك إلا لدى
عدد قليل من الحكماء" (٢٥) .

إن الأسلوب الذى يفهمه كل الناس هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم اللغة العادية (أو المعتادة). وهذه اللغة هى التى ظهرت فى الإتجاه الفكرى العام للقرن الثامن عشر كما ظهرت فى الجانب الأخلاقى من مؤلفات الفيلسوف كانط فى القرن الثامن عشر أيضا. ثم خالفها وتصدى لها بعد كانط فلاسفة من أمثال هيجل وهيدجر.

وقد كانت وجهة نظر هؤلاء المخالفين تتلخص فى أن اللغة

---

(24) Ibid., PP. 165 - 167.

* الإشارة إلى موسوعة القرن الثامن عشر التى كان فولتير أحد مؤسسيها إلى جانب ديدروه ودالامبير .

(25) Ibid., P. 282.

العادية نسيج من الأحكام السابقة. وأن ما تتضمنه من حقائق مبنى على الشواهد السطحية رغم اعتماده على بيانات إحصائية وخبرات معتمدة تفيد فى مجالات معينة. ولهذا يجب على الفيلسوف أن يتجاوزها وألا يعتمد عليها، وعليه أن يعود إلى المصطلح المتخصص.

وتتمثل أهمية المصطلح الفلسفى المتخصص فى أن اللغة العادية التى شب عليها الإنسان وتكونت بها شخصيته لا تتناسب مع ارتقائه لمتابعة الصيغ الفكرية الراقية. فهذه الأخيرة تستلزم مصطلحا جديدا يكسر العادة ويواكب المفاهيم الجديدة. "فلكل فكرة جديدة مصطلح جديد" فيما يقول كانط (٢٦).

وإذا ترتب على لغة المصطلحات تعقيدات فى الأسلوب فإنه يبدو أن هذه التعقيدات مفيدة. فالمصطلحات الفلسفية تقدم العون للمؤلف لأنها تكسب السياق مذاقا وتضفى عليه مسحة جمالية وبها يتحدد المنهج الذى اختاره الفيلسوف. وإذا كانت هذه المصطلحات جديدة تماما فإنها اختراع جديد يتحدد به المنهج. أما المصطلحات القديمة،

---

(٢٦) كانط يقول ذلك فى رده على من اتهمه بمحاولة إدخال مصطلحات جديدة.

راجع :

E. Kant: "Critique de la Raison Pratique," trad. Picavet, P. 14.

فبالنظر إلى كونها لا تثبت فى تعريف صارم (لأن تعريفها يتوقف دائما على النسق الفلسفى الذى توجد فيه)، لذا فإن كل فيلسوف يستخدمها بالمعنى الذى يتفق مع سياقه ويتحدد به منهجه.

ولدينا فى الفلسفة حشد من المصطلحات تكونت لدى العديد من الإتجاهات المذهبية منذ القدم وحتى الآن. وهذه المصطلحات بالنسبة للمفكر المعاصر أصبحت بمثابة الإطار الفكرى الذى قلما تجاوزه أو تعداه!

وإذا كان هذا المفكر لا يقدر على طرح تساؤلات إلا بإستخدام تلك المصطلحات، لذا فإن الإجابة على التساؤلات قد لا تتجاوز بكثير ما سبقتها من إجابات!

وإذا تجسدت المذاهب القديمة هياكل لغة صعبة، فإن تعقيدات تلك اللغة. هى التى توهم بالتجديد الذى ينخدع به القارىء والمؤلف (٢٧) !

وهكذا يظهر لنا أن البحث الفلسفى يتزود عن طيب خاطر بما اصطلحت عليه اللغة التى يستخدمها. ولا نشك فى أن الوعى قد يتشكل أحيانا وقد يوجه انصياعا لمتطلبات اللغة.

---

(27) Belaval Y.: Op.Cit., P. 159.

ويوجد منهجان لإجلاء معنى المصطلح: الأول منهج الاشتقاق اللغوى ويستهدف توضيح معنى لفظ، وهو منهج ضرورى للبحث والمتابعة، ويظهر تطبيقه مثلا فى كلمة "علـو" transcendance . والمنهج الثانى يستهدف إجلاء معنى علاقة، إذ يتضح معنى فعل عندما نتذكر الفاعل والمفعول به. كما يتضح معنى الاسم إذا كشفنا عن الفعل أو الصفة التى تشتق منه. ومثاله "الأنا أفكر" Gogito التى تذكرنا بالإسم Cogitatum أى التفكير (٢٨) .

وبغية التعمق فى فهم النصوص الفلسفية، كثيرا ما نمعن النظر فى معانى الألفاظ، فنقارن استخداماتها لدى العديد من الفلاسفة ومدلولاتها فى أكثر من موضع. غير أن هذا الجهد المتأرجح بين الدال ومدلولاته ربما أفقدنا القدرة على النفاذ إلى روح النص فضلا عن أنه يسلب الرغبة فى التعمق. ولذا يمكننا أن نقول مع كوندياك أن المتعمق على هذا النحو قد لا يصبح قادرا على فهم العمل الفلسفى الواضح! (٢٩)

ومهما يكن من شىء، فإن الصعوبة اللغوية لنص من النصوص لا تخلو من فائدة. فهى على الأقل تجبرنا على التفكير، وتجنبنا القراءة السريعة، وتدفعنا نحو طريق التأمل، فضلا عن أن مضمون النص الذى أمسك به تدريجيا سوف يزيدنى ثراء. أما التعارض فى وجهات النظر،

(28) Ibid., PP. 107-108.
(29) Condillac, Logique II, 1 (Cité par Belaval P. 160).

وتعدد الشراح والمعلقين، فإن من شأنه أن يضاعف العائد ويعمق الفهم ويسهل الكشف، وقُل نفس الشىء عن الترجمة (٣٠) .

ويمكننا أن نخلص مما تقدم إلى أن تجديد الفكر يتوقف على طفرة لغوية تقبل على تجديد المصطلح أو تتمرد عليه تماما (٣١) . إذ عندما يثبت المصطلح لفترة كبيرة، عندئذ تتحجر فى كلماته مجموع الأحكام السابقة التى تنقل الفكر إلى اتجاهات سبق ارتيادها، ومن ثم يكون الركود الذى لا خلاص منه إلا بطفرة توجه الفكر نحو انجازات جديدة ومصطلح جديد.

يبقى أمامنا فى هذا الفصل مسألتان تتصلان بالمصطلح: الأولى مسألة اللفظية Verbalisme ، والثانية مسألة القيم، ونبدأ بالأولى.

---

(٣٠) نشير هنا إلى الترجمة الرائدة التى قدمها للقارىء العربى د. عبد الغفار مكاوى لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" للفيلسوف كانط: فقد ترجمها عن اللغة الألمانية مباشرة وأعلن استفادته بالترجمة الفرنسية وما جاء بها من شروح وتعليقات.

(٣١) نلاحظ بهذا الصدد أن أبا الفلسفة الحديثة "ديكارت" ربما أحدث انقلابا فلسفيا لا ثورة فكرية، فالثورة الفكرية تتطلب تغيير المصطلح، وهو ما لم يفعله ديكارت. صحيح أنه تمرد على فكر القدماء إلا أنه استخدم المصطلحات المدرسية.

راجع كتابنا : "أضواء على الفلسفة الديكارتية" نشر دار المعارف.

"اللفظية" ظاهرة نصية تشير إلى عيب فى السياق الفلسفى مرده إلى الإهتمام باللفظ بدلا من الانشغال بالمعنى.

والحقيقة أن ما ينشغل به الفيلسوف أو ما ينبغى أن يحرص عليه هو أن يكون لكلامه معنى. ومع ذلك تظهر "اللفظية" عندما تتضاءل الأفكار ويشعر القارىء أن المؤلف كان موجها بكلمات اللغة.

وقد رأينا فى موضع سابق كيف أن ليبنتز فى تناوله لمسألة الحرية جعل منها مشكلة لفظية (٣٢) .

ونتساءل: هل يمكن أن يكون "مضمون الفكر" دليلا على عدم الانزلاق فى "اللفظية" بحيث تنتفى هذه الصفة إذا كان المضمون ظاهرا أو واضحا أو موجودا؟

لنبحث الأمر بإمعان:

كان الفكر عند البعض هو تمثل الشىء الذى نتحدث عنه أو اقتصار الفكر على التعامل مع صور ذهنية. ومن هذا المنطلق رفض باركلى "الفكرة الكلية" و"حساب التغيرات" بعد أن فشل فى تمثل المثلث

---

(٣٢) ص ص ٩٨ - ١٠٢

الكلى أو الإنسان الكلى أو الكميات المتناهية فى الصغر (٣٣) .

والفكر عند البعض الآخر هو "الضرورة الصورية" أو الترتيب المنطقى للحجج (ليبنتز).

وعند هيجل كان الفكر هو الضرورة الجدلية أو الحركة الذاتية للتصورات.

وعند برجسون كان الفكر تعاطفا مع الموضوع يعكس موسيقى ذهنية تظهرها اللغة.

ونظرا لاختلاف المضامين وتعدد المشارب الفلسفية، فلا ينبغى أن نندهش إذا علمنا أن النص الذى يثير الإعجاب لدى البعض قد ينظر إليه على أنه ضرب من الثرثرة عند البعض الآخر. وعلى سبيل المثال نظر هيجل إلى الفكر القائم على الصور الذهنية (باركلى) على أنه صبيانى وساذج (٣٤) . وعرف ليبنتز بنقده اللاذع لفكرة الوضوح الديكارتيه رغم موافقته ديكارت فى تعميم نمط الاستدلال الصورى الرياضى ، كما افترض إمكانية الارتقاء بالتعريفات إلى مستوى التعريفات الرياضية وإثباتها فى قضايا تحليلية. أما كانط، فقد رأى فى هذه التعريفات

---

(٣٣) تناولنا هذه المسألة بالتفصيل ص ص ٤٢ - ٤٣

(34) Belaval Y.: Op.Cit., P. 169.

انتقاص من قدر الفلسفة (٣٥).

وأيضا كان كانط ضد البرهان الفلسفى - وفى هذا نشير إلى نص من كتاب "نقد العقل الخالص"، نورده كاملا لأهميته.
يقـول كـانـط (٣٦):

"الفلسفة تتناول الكلى بطريقة مجردة (من خلال التصورات)، أما الرياضيات فبإمكانها أن تفحص الكلى بطريقة ملموسة (عن طريق حدس الجزئيات) وعلى ضوء تمثل أولى خالص apriori يُظهر أى خطأ. لذا أميل إلى أن أسمى الأدلة الفلسفية "أدلة لفظيـــة" Preuves acroamatiques (٣٧) لاعتمادها على كلمات اللغة فقط (ولأن موضوعها فى الفكر)، ولا أميل إلى تسميتها براهين démonstrations. فهذه الأخيرة (وفقا لاشتقاقها اللغوى) تعنى النفاذ إلـى حـــدس

---

(٣٥) لأن القضية التحليلية فى نظر كانط مجرد لغو.

(36) Kant E.: "Critique de la Raison Pure" T.II, tradl Barni (Éd. Flammarion, Paris, 1950) PP. 226-227.

(٣٧) كلمة acroamatique فى اللغة اليونانية تعنى درسا شفهيا.

الموضوع" (٣٨)

ويظهر من هذا النص أن كانط يميل إلى جانب البراهين الرياضية رغم رفضه للتعريفات على طريقة ليبنتز، كما أنه لا يعتقد بوجود براهين حقيقية فى الفلسفة. فالبراهين الحقيقية تتطلب حدس الموضوع، ومن المعروف أن الحدس فى الحس عند كانط.

وقد سبق أن رأينا فى تصور هيجل وبرجسون أن النمط الصورى الرياضى لا يصلح تطبيقه إلا على الجمادات، وهذا يعنى عدم إمكانية تطبيقه على الواقع الحى.

وفى حين أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، فإن الهيجليين الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية.

ويتضح مما تقدم أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر باللفظية، ومن ثم فإن النقد يتعذر تبريره!

وننتقل إلى مسألة القيم:

---

(٣٨) فعل البرهان باللغة الألمانية demonstrieren والفعل اللاتينى demonstrare يعنى بالفرنسية montrer ويتضمن الإدراك الحسى. وبخصوص الحدس الرياضى راجع حاشية (٨٨) فى فصل "الكلمات والأشياء".

عند الوضعيين، القيمة صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء طبقا للظروف والملابسات وتختلف باختلاف من يصدر الحكم. وعند المثاليين القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (فى المعرفة)، والأفعال (فى الأخلاق)، والأشياء (فى الفنون). ولكونها كامنة فهى ثابتة لا تتغير بتغير الظروف الملابسات (٣٩).

ويظهر من هذين المفهومين للقيمة أنها لا تتكشف إلا لوعى يتحدث لغة. كما يظهر من اختلاف التصور عند الوضعيين والمثاليين أن "القيمة" تثير تساؤلات لا تطرح ولا تناقش إلا مع افتراض وجود اللغة.

تحتاج "القيمة" إذن إلى كلام فى صورة برهان يضمن للقيمة تماسكها كما يسمح لها بأن تظهر كضرورة ثابتة يمكن مطالبة الآخرين بالتمسك بها. ومع ذلك فالقيم ليست مرئية، ولذا يتعذر البرهنة عليها فى الفلسفة النقدية، فالفلسفة عند كانط لا تشتمل على تعريفات ولا براهين حقيقية كما رأينا. ونحن لا نندهش إذا قيل لنا أنه ليس بالإمكان التحدث عن حقيقة ما بخصوص القيم! فالقيم التى يقبلها البعض قد لا يقبلها البعض الآخر مما يؤدى إلى اتهام هذا البعض بـ "اللفظية". واتهام الآخرين باللفظية حكم قيمة. وهذا الحكم لا يمكن إلا أن يكون لفظيا

---

(٣٩) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م.

هو الآخر لأنه ينصب على "القيم". وبعبارة أخرى: من رمى فيلسوفا بـ "اللفظية" فقد باء بها هو الآخر.

وإذا قيل أن الفلسفة هى خالقة القيم، فإن الحكم لصالح هذه القيم تسوقه أدوات الجدل ووسائل البرهان فضلا عن أنه يتبع النسق الفلسفى الذى ينطلق منه. ومثل تلك الأدوات والوسائل كمثل "السقالات" التى تسحب بعد اكتمال البناء، فلا يصبح لها فضل فى استمرار تدعيمه: فإذا كان سبينوزا قد لجأ إلى تعريفات وبديهيات ومسلمات ونظريات وأقوال مشهورة وقضايا لازمة من أجل إقامة "الأخلاق"، فإن نسق الأخلاق الذى أقامه سبينوزا لم يعد بحاجة إلى تلك الأدوات والوسائل التى دعمته خصوصا وأن شفاعتها لا تضمن استمرار بقائه لأنها ربما احتاجت هى الأخرى إلى تدعيم! ألم نقل إن "اللفظية" هى القاسم المشترك لدى كل الفلسفات؟
يقـول إيڤـون بيلاڤـال:

"إنه لا يوجد فيلسوف واحد لا تشتمل
كتاباته على زلة التناقض" (٤٠)

وهو يضرب على ذلك أمثلة من نصوص الفلاسفة، ويخص بالذكر منهم ليبنتز وكانط وماركس (٤١).

---

(40) Y. Belaval: Op.Cit., P. 187.
(41) Ibid.

ويؤكد بيلاڤال مثلا أن العبارة الأولى فى مقدمة "نقد العقل الخالص * " من شانها - منطقيا - أن تجعل "النقد" مستحيلا (٤٢) .

ومهما يكن من شيء، فإن مذاهب ليبنتز وكانط وماركس وغيرهم تظل مع ذلك مقبولة رغم ما قد يكتشف فيها من تناقض. فالحقيقة أن الحدوس الأولى لديهم لم تكن متناقضة بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم، وهذا ما أغرى الخصوم بالإنقضاض للهدم. ومن المعروف أن المناظرة المثمرة لا تستبدل خطأ بصواب بل تعارض القيمة بقيمة أخرى.

والقيمة لا تقبل التحقق، فى حين أن الحقيقى يستلزم التحقق ويتطلب البرهان. ولذا فنحن لا ينبغى أن نتحدث عن "قيم حقيقية" بل عن قيم تتوافق مع ما لدينا من خبرة. ونحن إذا أسندنا "الحقيقة" إلى القيم فإن هذا يعنى أننا نسقط عليها سمة مقالية discursive وهذا الإسناد لا يصح إلا بشرط التقائه مع نمط فكرنا وما درجنا عليه من

(42) Ibid.

* ظهرت هذه العبارة فى مطلع مقدمة الطبعة الأولى بكتاب "نقد العقل الخالص" سنة ١٧٨١م. تقول العبارة :

> "إن العقل الانسانى يخضع لقدر غريب، وهو أنه فى جانب من معارفه لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله، لكنه لا يستطيع أيضا الاجابة على تلك التساؤلات لأنها تتجاوز كل طاقاته".

عادات وما تلقيناه من تربية. فمصطلحا "المشاركة" participation و"التعالى" transcendance من المصطلحات التى يتعذر تعريفها إلا بالنسبة إلى الأنساق الفلسفية التى تضمنتها.

وعلى الرغم مما تستند إليه من تبريرات منطقية، فهى لا تعبر عن أفكار واضحة بالمعنى الديكارتى لأنها مجرد اعتقادات تطلبتها الأنساق ولزمت عنها. "فالمشاركة" الأفلاطونية "والتسامى" الكانطى ينبثقان عن اعتقاد دينى: عند أفلاطون ينقلنا عشق الجزئى إلى مشاركة مع مثال الجمال، وهو مثال المثل أو إله الخير (٤٣) . وعند كانط جاء "التسامى" بوحى من الإله الغامض الذى دان به المذهب التقوى وتمسك به (٤٤) .

وفى خاتمة هذا الفصل عن المصطلح الفلسفى نخلص إلى الفارق الأساسى بينه وبين المصطلح العلمى: ففى حين أن اللغة العلمية تتآذر طواعية مع نظرية العلامات بحيث يكون الرباط قويا بين الدال والمدلول، نجد فى الفلسفة أن الدال والمدلول ينعزل كل منهما عن الآخر بشكل بيِّن.

---

(٤٣) أفلاطون، "المادبه".

(44) Ch. Delacampagne: "La bible des philosophes" in (Le Monde. Hebdo. No 1987, 3 Dec. 1986).

"خـــاتمـة"

يقول الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون:

> "إن الفيلسوف الجدير بهذا الاسم لم يقل إلا شيئا واحدا. وهو عندما همّ بقوله لم ينقله بالفعل! - ولهذا تحدث طوال حياته - فكان التعقيد فى مذهبه يعكس عدم التناسب بين حدسه البسيط وبين وسائله للتعبير عنه" (١) .

ويشير الفيلسوف برجسون فى هذا النص إلى عجز اللغة بما تملكه من كلمات وما تنحته من مصطلحات وما تستخدمه من محسنات لفظية وصورية (بفتح الواو).

ومع ذلك، فإن عجز اللغة لا يمكن أن يؤدى إلى عجز الفلسفة. فالحدوس الأولى لدى الفلاسفة لم تكن متناقضة، بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم. وهذا التناقض فى العرض هو الذى يغرى الخصوم بالانقضاض للهدم.

وإذا كان هناك من يتمسكون باللغة العادية على اعتبارها نسقا

---

(1) H. BERGSON: "La pensée et le Mouvant", Op.Cit., P. 137.

واضحا ومرجعا أكيدا [٢] ، فإنهم سرعان ما يكتشفون أن كلمات اللغة خادعة ! وليس هذا عيبا لأنها لو لم تكن خادعة لانتهت الفلسفة أى ماتت، والسبب أن الكلمات فى هذه الحالة تكون مرتبطة بمدلولاتها ارتباط العلامات الجامدة بالأفعال المنعكسة الشرطية.

ونخلص مما تقدم فى هذا البحث إلى أن اللغة، وهى حاملة المعانى والأفكار، كانت موضع تساؤل واستفسار لدى العديد من الفلاسفة على ممر العصور كما كانت موضع اهتمام واتهام فى عصرنا الحاضر - عصر سيادة الفلسفة الإسمية!

ولا شك أن الوعى بالانخراط فى العالم يحتاج إلى لغة. واستمرار الشكوى من اللغة، ألا يهدد هذا الانخراط؟!

هنا نتذكر التمييز بين لغة العلم ولغة الفلسفة:

إن عملية استخلاص نتائج العلم تتصف بالدقة Précision . أما الاستدلال الفلسفى فيتصف بالصرامة Rigueur. وهناك فارق كبير بين المفهومين.

---

(٢) من هؤلاء الفيلسوف الوجودى كارل جاسبرس.

ف "الدقة" تتكشف فى الرياضيات وعلوم المادة، وتستند إلى أشياء وأفعال قابلة للقياس الكمى، وتنطلق ابتداء من نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى.

أما "الصرامة" فهى كيف يقتصر على وصف تسلسل الحجج ولزوم النتائج عن المقدمات لزوما ضروريا.

ومن المعروف أن نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى نسق إجرائى، يخدم الممارسات التقنية، ويمكّننا من توقع الأحداث أو الظواهر العلمية، ويوصلنا إلى نتائج دقيقة، وبالتالى يدعم انخراطنا فى العالم. أما نسق الأحكام الذى تنبثق عليه القيم فإنه يرتكز إلى اختيار ذاتى، ويفتقر إلى الموضوعية ويثير تساؤلات ومناقشات لا يحسمها أى محك موضوعى. فالإنسان - فيما يقول كانط - "لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله، لكنه أيضا لا يستطيع الإجابة عن تلك التساؤلات" (٣)

---

(٣) أنظر النص كاملا ص٢٤٨ الحاشية.

" ثبت المراجع"

أولا : المراجع العربية:

(١) د/ حسن حنفى: "حكمة الاشراق والفينومينولوجيا"، (فى الكتاب التذكارى عن شهاب الدين السهروردى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤.

(٢) د/ حبيب الشارونى: "فلسفة جان بول سارتر"، منشأة المعارف، الإسكندرية، (بدون تاريخ).

(٣) ديكارت: "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م.

(٤) ديكارت: "مبادىء الفلسفة"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م.

(٥) ديكارت: "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود الخضيرى، المطبعة السلفية، ١٩٣٠م.

(٦) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية"، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٦م.

(٧) د/ زكريا ابراهيم: "مشكلة البنية"، مكتبة مصر، القاهرة، ديسمبر ١٩٧٦م.

(٨) د/ عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية"، مكتبة مدبولى، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٩) د/ عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

(١٠) د/ محمود فهمى زيدان: "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

(1) BELAVAL Yvon: "Les Philosophes et leur langage", (Éd. GALLIMARD, Paris 1952).

(2) BERGSON Henri: "L'Evolution Créatrice", (Éd. Alcan, Paris, 1939).

(3) BERGSON Henri: "La Pensée et le Mouvant", (Éd. Alcan, Paris, 1934).

(4) BERGSON Henri: "Le Rire", (Éd. P.U.F., Paris 1947).

(5) CHOMSKY N.: "Structures syntaxiques", (Seuil, Paris 1969).

(6) DELACAMPAGNE CH.: "La Bible des Philosophes", in (Le Monde Hebdo. No. 1987, Déc. 1986).

(7) De SAUSSURE F.: "Cours de linguistique générale", (Éd. Payot, Paris 1966).

(8) DESCARTES R.: "Oeuvres Complètes", (Éd. Adam & Tannery, 12 Vols., Paris 1896-1910).

(9) GENDROT F. & EUSTACHE F.M., "Auteurs Francais", 18 e Siècle, (Hachette, Paris, 1966).

(10) HEGEL G.F.W.: "Phénoménologie de l'Esprit", trad. Hyppolite, (Éd. Aubier, Paris 1947).

(11) HEIDEGGER Martin: "Qu'est-ce que la Métaphysique", Dans: Cahier de L'Herne: "Martin Heidegger", (Éd. de l'Herne Paris, 1983).

(12) HUISMAN D.: "L'Art de la dissertation philosophique", (Éd. SEDES, Paris 1965).

(13) HUISMAN D.: "La Philosophie en 1500 citations", (Éd. F. Nathan, Nantes 1963).

(14) KANT E.: "Critique de la Raison Pure", trad. J. BARNI, (Éd. Flammarion, Paris 1950).

(15) LACOSTE Jean: "Entretien avec Michel Serres", in (La Quinzaine Litt. du 16 Mars 1977 No 252).

(16) LEFEBVRE Henri: "Le Langage et la société", (Éd. GALLIMARD, Coll. Idées, Paris 1966).

(17) LEIBNIZ G.W. : "Essais de Théodicée" in Paul JANET: "Oeuvres Philosophiques de Leibniz", T. Second, (Éd. Félix ALCAN, 1900).

(18) LEVI-STRUASS CL.: "L'Homme Nu", (Éd. Plon, Paris 1971).

(19) LEVI-STRAUSS CL.: "La Pensée Sauvage", (Ed. Plon, 1962).

(20) MALEBRANCHE N.: "La Recherche de la Vérité", (Éd. Flammarion, Paris 1935).

(21) MERLEAU-PONTY M.: "Éloge de la philosophie", (Éd. GALLIMARD, Paris 1960).

(22) MERLEAU-PONTY M.: "Phénoménologie de la perception", (Éd. GALLIMARD, Paris 1945).

(23) MOUNIN G.: "Linguistique et Philosophie", (P.U.F., Paris, 1975).

(24) PASCAL B.: "Pensées et Opuscules", (Éd. Brunschvicg, Hachette, Paris, 1912).

(25) POS H.J.: "Perspectives du Structuralisme" in "Travaux du cercle linguistique de Prague 8", (Prague 1939).

(26) ROBINET André: "Leibniz", (Éd, Seghers, Paris 1968).

(27) ROSALIND COWARD: "Language and Materialism", (Ed. Routledge & Kegan Paul, London, 1977).

(28) SARTRE J.-P.: "L'Être et le Néant", (Éd. GALLIMARD, Paris 1943).

(29) SELME George: "Noam Chomsky," Pour une grammaire universelle", in (Les Nouvelles Litt. du 29 Avril 1971).

(30) VERGEZ A.: "Nouveau Cours de Philo"., (Éd. F. NATHAN, Paris 1981).

تم بحمد الله

رقم الإيداع بدار الكتب
٥٠٧١ / ١٩٩١م